



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2007

---

## **Images as Sources: Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel**

Edited by: Bickel, Susanne ; Schroer, Silvia ; Schurte, René ; Uehlinger, Christoph

**Abstract:** Zu den augenfälligsten Verdiensten des wissenschaftlichen Werks von Othmar Keel gehört es, Bilder als eigenständiges Quellenmaterial für die Erforschung der altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte dokumentiert und interpretiert, biblische Texte systematisch mit altorientalischen Bildern in Verbindung gebracht und damit die Bibelwissenschaft um einen eigenen Interpretationszugang und Forschungszweig bereichert zu haben. Mit den in diesem Band versammelten Studien danken SchülerInnen und FreundInnen einem ungewöhnlich vielseitigen und engagierten Wissenschaftler für viele Einsichten und Anstöße, die er ihnen in jahrelanger Forschungspartnerschaft vermittelt hat. Teil I bietet Erstveröffentlichungen von bislang unpublizierten altorientalischen Artefakten. In Teil II werden bereits bekannte Bildquellen neu analysiert und interpretiert. Teil III bringt biblische Texte ins Gespräch mit der Ikonographie und situert sie im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte. Teil IV eröffnet weite theologische Horizonte in der Perspektive einer "vertikalen Ökumene". Der Band enthält ein vollständiges Verzeichnis der seit 1955 erschienenen Schriften von Othmar Keel. To consider images as sources in their own right for the history of ancient Near Eastern culture and religion; to correlate them, whenever appropriate, with biblical texts; thus, to have introduced a new way of looking and reading to biblical studies – these may be the most salient characteristics of Othmar Keel's internationally recognised scholarship. The papers published in this volume express the gratitude of many students and friends to a teacher and colleague with whom they have shared many years of inspiring research partnership. Part I includes original publications of hitherto unpublished artefacts. In Part II, better or lesser known objects and images are studied anew in their cultural and socio-historical contexts. Part III brings biblical texts into a conversation with iconography and places them into the context of ancient Near Eastern religion and culture. Part IV opens wide religio-historical and theological horizons in the perspective of "vertical ecumenism". The volume comes with a comprehensive bibliography of Othmar Keel's published works from 1955 to the present.

Other titles: Bilder als Quellen

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-141092>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Images as Sources: Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. Edited by: Bickel, Susanne; Schroer, Silvia; Schurte, René; Uehlinger, Christoph (2007). Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

**Bickel, Schroer,  
Schurte, Uehlinger (eds.)** Bilder als Quellen  
Images as Sources

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Published on behalf of the BIBLE+ORIENT Foundation  
in co-operation with  
the Department of Biblical Studies, University of Fribourg (Switzerland),  
the Egyptological Institute, University of Basel,  
the Institute of Archaeology, Near Eastern section, University of Berne,  
the Department of Religious Studies, University of Zurich,  
and the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies

by

Susanne Bickel, Othmar Keel and Christoph Uehlinger

## *HerausgeberInnen*

*Susanne Bickel* (1960), seit 2000 Lehrbeauftragte für Ägyptologie an der Universität Freiburg/Schweiz, Mitarbeiterin am Projekt BIBLE+ORIENT Museum und Mitherausgeberin der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*. Seit 2006 Professorin für Ägyptologie an der Universität Basel. Forschungsschwerpunkte und Veröffentlichungen im Bereich altägyptische Religionsgeschichte, Archäologie und Ikonographie von Tempeln.

*Silvia Schroer* (1958), seit 1997 Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Veröffentlichungen im Bereich altorientalische Ikonographie und Religionsgeschichte Palästinas/Israels, Frauen- und Geschlechtergeschichte des Alten Orients, biblische Exegese und Theologie (Weisheit, Anthropologie, Schöpfung), darunter mehrere Werke gemeinsam mit Othmar Keel. Gründerin und Herausgeberin von *lectio difficilior*, der ersten Internet-Zeitschrift für feministische Exegese in Europa ([www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch)).

*René Schurte* (1969), 2000–2004 Mitarbeiter am Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg/Schweiz, seit 2004 Assistent am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich, arbeitet an einer Dissertation zu den «Greuelkulten» in Ezechiel 8. Interessensschwerpunkt: Religionsgeschichte der Bibel und ihrer Umwelt.

*Christoph Uehlinger* (1958), langjähriger Mitarbeiter von Othmar Keel am Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg/Schweiz, seit 2003 Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Religionswissenschaft an der Universität Zürich. Mitherausgeber der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*. Veröffentlichungen im Bereich der altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte (Ikonographie, Religion, Literatur) und der biblischen Exegese. Forschungsschwerpunkte: vorderasiatische und mediterrane Religionsgeschichte, Religion und materielle bzw. visuelle Kultur.

Orbis Biblicus et Orientalis

Sonderband

Special volume

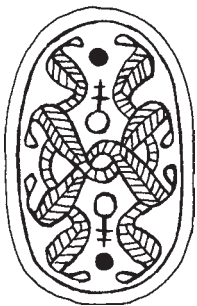
---

# Bilder als Quellen Images as Sources

Studies on ancient Near Eastern artefacts  
and the Bible inspired by the work  
of Othmar Keel

edited by

Susanne Bickel, Silvia Schroer, René Schurte  
and Christoph Uehlinger



Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



Internet general catalogue:  
Academic Press Fribourg: [www.paulusedition.ch](http://www.paulusedition.ch)  
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Camera-ready text submitted by the editors

© 2007 by Academic Press Fribourg, Fribourg Switzerland  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1613-0 (Academic Press Fribourg)  
ISBN: 978-3-525-53032-0 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)



Hildi und Othmar Keel-Leu



## Inhaltsverzeichnis / Contents

Vorwort	IX
Preface	XI
Tabula gratulatoria	XIII
 <i>Susanne Bickel, Silvia Schroer, Christoph Uehlinger</i> “Die Würde des Originals” – ein Dank an Othmar Keel von FreundInnen und SchülerInnen	
	XXI
Bibliographie Othmar Keel	XXIX
 I OBJEKTE / ARTEFACTS	
 <i>Ursula Seidl</i> Weiterleben eines Kopfes: Vom Beter zum Schutzgeist	
	1
<i>Uza Zevulun &amp; Irit Ziffer</i> A human face from Tel Haror and the beginning of Canaanite head-shaped cups	
	9
<i>Thomas Staubli</i> Sammlung Liebefeld: 60 Siegelamulette aus der Südlevante	
	45
<i>Stefan Münger</i> Amulets in context: Catalogue of scarabs, scaraboids and stamp-seals from Tel Kinrot/ <i>Tell el-‘Orēme</i> (Israel)	
	81
<i>Amihai Mazar</i> An ivory statuette depicting an enthroned figure from Tel Rehov	
	101
<i>Aren M. Maeir &amp; Michal Dayagi-Mendels</i> An elaborately decorated clay model shrine from the Moussaieff Collection	
	111
<i>P. M. Michèle Daviau</i> Stone altars large and small: The Iron Age altars from <i>Hirbet</i> <i>el-Mudēyine</i> (Jordan)	
	125

*Jürg Egger & Christoph Uehlinger*

- Ḥašabyah und der 'Herr der Löwen': Ein bemerkenswertes  
Siegel aus dem perserzeitlichen Amman 151

## II ANALYSEN / ANALYSES

*Daphna Ben-Tor*

- Scarabs of Middle Bronze age rulers of Byblos 177

*Susanne Bickel*

- Der leere Thron Echnatons. Zur Ikonographie der Amarnazeit 189

*Tallay Ornan*

- Labor pangs: The Revadim plaque type 215

*Izak Cornelius*

- The headgear and hairstyles of pre-Persian Palestinian female  
plaque figurines 237

*Christian Herrmann*

- Zwerg oder Zwergin? – Kumulation von Schutz- und Abwehr-  
kräften, dargestellt in einer Figurine des BIBEL+ORIENT  
Museums 253

*Wolfgang Zwickel*

- Der Hörneraltar auf Siegeln aus Palästina/Israel 269

*Benjamin Sass*

- From Maraš and Zincirli to es-Sawdā': The Syro-Hittite roots of  
the South Arabian table scene 293

*Ephraim Stern*

- Votive figurines from the Beersheba Area 321

*Max Küchler*

- Amphorenstempel in Jerusalem. Ein übersehener Bildträger im  
Palästina der hellenistischen Zeit 329

## III INTERPRETATIONEN / INTERPRETATIONS

*Nanno Marinatos*

- The Minoan Mother Goddess and her son: Reflections on a  
theocracy and its deities 349

*Oskar Kaelin*

- Pazuzu, Lamaschtu-Reliefs und Horus-Stelen – Ägypten als  
Modell im 1. Jt. v. Chr. 365

*Daria Pezzoli-Olgia*

- Die Gegenwelt des Todes in Bild und Text. Ein religions-  
wissenschaftlicher Blick auf mesopotamische Beispiele 379

*René Schurte*

- Der Räucher kult von Ez 8,7-13 – ein ägyptischer Kult? 403

<i>Silvia Schroer</i>	
Frauenkörper als architektonische Elemente. Zum Hintergrund von Ps 144,12	425
<i>Brent A. Strawn &amp; Joel M. LeMon</i>	
‘Everything That Has Breath’: Animal praise in Psalm 150:6 in the light of ancient Near Eastern iconography	451
<i>Bernd U. Schipper</i>	
Kosmotheistisches Wissen. Prov 3,19f. und die Weisheit Israels	487
IV HORIZONTE / HORIZONS	
<i>Adrian Schenker</i>	
Das Paradox des israelitischen Monotheismus in Dtn 4,15-20. Israels Gott stiftet Religion und Kultbilder der Völker	511
<i>Albert de Pury</i>	
Der geschichtliche Werdegang Jerusalems als Ausdruck der “vertikalen” Ökumene. Plaidoyer für ein versöhntes Jerusalem	529
<i>AutorInnen / Authors</i>	559
<i>Tafeln / Plates</i>	



## Vorwort

Der vorliegende "Sonderband" ist nominell keine Festschrift. Die Vorbehalte des Empfängers gegenüber diesem bisweilen strapazierten und strapaziösen Genus der Fachliteratur sind bekannt. Als Herausgeberinnen und Herausgeber übernehmen wir die volle Verantwortung dafür, uns über den Wunsch des Jubilars, auf ein würdiges Manifest seiner 70 Jahre gänzlich zu verzichten, hinweggesetzt zu haben. Entschlossen, fröhlich und im Geheimen wurde viele Monate an dem Buch gewoben, das wir Othmar Keel hiermit zum 6. Dezember überreichen. Der Band grüßt ihn, den verehrten Lehrer, Kollegen, Inspirator und Freund mit einem Florileg von Studien aus der Hand einiger seiner SchülerInnen und KollegInnen. Einem wissenschaftlichen Hauptinteresse Othmar Keels entsprechend stehen Gegenstände und Themen der Archäologie, der Religionsgeschichte Israels/Palästinas und umliegender Regionen sowie die Querverbindungen zwischen Ikonographie und Bibelexegese im Vordergrund. Der Entstehungsprozess, die Anlage des Buches, aber auch die (unhierarchische) Auswahl der AutorInnen sind, an der herkömmlichen universitätspolitischen Korrektheit gemessen, gewiss etwas eigenwillig. Es wäre problemlos möglich gewesen, willige Beitragende für mindestens einen weiteren, umfassenden Band zu finden. Wir haben uns jedoch, nicht zuletzt im Wissen um unsere eigenen begrenzten Ressourcen, beschränken müssen, wo manche eine Ausweitung geschätzt hätten. Umgekehrt haben wir im Interesse der Sache und im Sinn des Jubilars keine Einschränkung bei der Auswahl der behandelten Objekte walten lassen. So werden in diesem Band neben neuen Funden aus wissenschaftlich kontrollierten Ausgrabungen auch Objekte aus Antikenhandel und Privatsammlungen präsentiert. Zustande gekommen ist eine erfrischende, vielfältige Kollektion von Studien, die das Werk von Othmar Keel aufnehmen und weiterführen.

Othmar Keel wird bekanntermaßen nicht nur von Lehrenden, Forschenden und Studierenden der Universität, sondern ebenso von Medienschaffenden, PolitikerInnen, FernsehzuschauerInnen und ZeitungsleserInnen sehr geschätzt. Wir überreichen ihm dieses wissenschaftliche Buch ausdrücklich auch mit größtem Respekt und dankbarer Anerkennung für seine öffentliche Wirksamkeit. Die Saat des Neuen darf nicht nur auf dem engen Boden der Universität gestreut werden. Wir wünschen Othmar Keel von ganzem Herzen, dass sie weiterhin auch außerhalb der akademischen Krei-



se wachsen und gedeihen möge. Dass sie innerhalb der wissenschaftlichen Zirkel auf manch guten Boden und nicht nur unter die Dornen gefallen ist, ja an vielen Orten schon Früchte trägt, bezeugt dieser "Sonderband" auf seine Weise.

Als HerausgeberInnen haben wir vielen zu danken: Wir danken den Kolleginnen und Kollegen in Israel, Kanada, Südafrika und den USA für ihre Beiträge. Der englische Titel des Bandes soll zum einen die internationale Anerkennung für Othmar Keels Werk widerspiegeln, zum andern an einige frühere Bände von *Orbis Biblicus et Orientalis* anschließen, namentlich "Images as media" (OBO 175) und "Images and gender" (OBO 220). Den Kolleginnen und Kollegen aus der Schweiz und aus Deutschland, die zu dem vorliegenden Band einen Beitrag verfasst haben, danken wir ebenso wie jenen, die Othmar Keel zwar herzlich verbunden sind, aber aus verschiedenen Gründen nicht unter den Autoren und Autorinnen, sondern in der Tabula gratulatoria figurieren. Unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern danken wir für ihre sorgfältige und effiziente Unterstützung. Mathias Tanner (Universität Bern) hat einen großen Teil der Beiträge korrigiert, Christopher Dickinson (Fribourg) das Vorwort auf Englisch übersetzt. Marcia Bodenmann, Sekretärin am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich, hat die Tabula gratulatoria und die Bibliographie von Othmar Keel redigiert. Bei der Bibliographie durften wir auf ein umfangreiches Verzeichnis zurückgreifen, das Izaak de Hulster für seine eben an der Universität Utrecht eingereichte Dissertation zum Verhältnis von Ikonographie und Exegese erstellt hatte. Für diese Großzügigkeit danken wir ihm sehr herzlich.

Wir danken Felix C. Furrer, dem Verlagsleiter von Academic Press Fribourg, der unser Projekt mit viel Engagement unterstützte. Unser Dank gilt auch der Paulus-Druckerei in Freiburg und der Buchbinderei Schumacher in Schmitten. Dass wir zudem auf die bewährte und speditive Zusammenarbeit mit dem ganzen Team von Academic Press Fribourg zählen konnten, hat das Unternehmen wesentlich erleichtert.

Basel, Bern, Freiburg/Schweiz und Zürich,  
im November 2007

Susanne Bickel  
Silvia Schroer  
René Schurte  
Christoph Uehlinger

## Preface

This “special volume” is not, officially, a *Festschrift* since we know the recipient’s reservations against this strained and sometimes tiring literary genre. However, we take full responsibility for having disregarded his wish to do entirely without what should be a worthy manifest for his 70th year. Determined, joyous, and secretly, we have been working on this book for many months and will hand it over to Othmar Keel on the occasion of his birthday, December 6th, 2007. It greets him, the venerated teacher, colleague, friend and source of many inspiring insights, with a florilege of studies written by some of his students and colleagues. In accordance with one of his dominant scientific interests, the volume’s content focuses on objects and topics pertaining to the field of archaeology, the history of religion in ancient Israel/Palestine and neighbouring regions, as well as the interplay between iconography and biblical exegesis. The process of this book’s creation, its structure and a non-hierarchical choice of authors may be somewhat unconventional, compared with the normal standards of academic political correctness. Needless to say that it would have been easy to bring together willing contributors for at least another extensive volume. However, we had to restrain ourselves where many would have appreciated such an extension, not least because of our own limited resources. At the same time, and in the spirit of the recipient and the general cause, we chose to disregard a boundary which Keel himself, while having the highest regard for the work of archaeologists considers mainly a matter of political correctness and convention. Thus this volume presents not only new discoveries from controlled scientific excavations but also objects acquired from antique dealers or contained in private collections. The result is a refreshing variety of studies, which refer to and continue the work begun and actively pursued by Othmar Keel.

It is well known that Othmar Keel is not only regarded highly by university teachers, researchers and students, but equally by the media, politicians, television and newspaper audiences. We offer this scholarly volume with the utmost respect and appreciation for his outreach to the public at large. The sowing of new seeds must not be confined solely within university grounds, and we sincerely wish that Othmar’s ideas will continue to grow and flourish outside of academic circles as well. This “special volume” may testify in its own way to the fact that within the scientific com-

munity, it has certainly not fallen among the thorns, but upon good ground where it bears fruit already.

As the editors, we have many people to thank. Our first thanks goes to our colleagues from Israel, Canada, South Africa and the United States for their contributions. The English title of this book should reflect the international standing and recognition of Othmar Keel's work. At the same time, we hope that the present volume may be regarded in line with earlier image-related volumes of *Orbis Biblicus et Orientalis*, particularly "Images as media" (OBO 175) and "Images and gender" (OBO 220). We wish to thank our colleagues from Switzerland and Germany who have contributed to this volume, as well as those who are close to Othmar Keel and whose names appear in the *tabula gratulatoria*. We thank our assistants for their careful and efficient support. Mathias Tanner (University of Berne) corrected a large portion of the texts. Christopher Dickinson (Fribourg) helped with the English translation of this preface. Marcia Bodenmann, secretary at the Department of Religious Studies at the University of Zurich, edited the *tabula gratulatoria* as well as Othmar Keel's bibliography. For the latter, we were able to draw upon the extensive catalogue which Izaak de Hulster had created for his dissertation on iconography and exegesis, recently handed in at the University of Utrecht. We thank him for this generous contribution. Finally, our thanks go to Mr. Felix C. Furrer, editor in chief of Academic Press Fribourg, who was strongly committed to our project, as well as to the Paulus-Druckerei Fribourg and the bookbindery Schumacher in Schmitten. The fact that we were able to rely once more upon the team of Academic Press Fribourg significantly simplified the undertaking.

Basel, Berne, Fribourg and Zurich,  
November 2007

Susanne Bickel  
Silvia Schroer  
René Schurte  
Christoph Uehlinger

## Tabula gratulatoria\*

Rainer ALBERTZ, Evangelisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster ∅ Hartwig ALTENMÜLLER, Archäologisches Institut, Universität Hamburg ∅ Johannes ANDEREGG, Kulturwissenschaftliche Abteilung, Universität St.Gallen ∅ Franz ANNEN, Theologische Hochschule Chur ∅ Michal ARTZY, University of Haifa ∅ Julia ASSANTE, Münster ∅ Jan ASSMANN, Ägyptologie, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg ∅ Pascal ATTINGER, Institut für Archäologie, Universität Bern ∅ Matthias AUGUSTIN, Altes Testament, Universität Rostock ∅ Veronika BACHMANN, Theologisches Seminar, Universität Zürich ∅ Ulrike BAIL, Altes Testament, Ruhr-Universität Bochum ∅ John BAINES, Egyptology, University of Oxford ∅ Gianni BARBIERO, Pontificio Istituto Biblico, Roma ∅ Ladislav BAREŠ, Czech Institute of Egyptology, Charles University, Prague ∅ Hans M. BARSTAD, New College, University of Edinburgh ∅ Miroslav BARTA, Czech Institute of Egyptology, Charles University, Prague ∅ Rüdiger BARTELMUS, Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie, Christian-Albrechts-Universität, Kiel ∅ John BARTON, University of Oxford ∅ Dieter BAUER, Bibelpastorale Arbeitsstelle, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Zürich ∅ Michaela BAUKS, Universität Koblenz ∅ Gerlinde BAUMANN, Universität Marburg ∅ Ulrike BECHMANN, Institut für Religionswissenschaft, Universität Graz ∅ Bob BECKING, Utrecht University ∅ Gary BECKMAN, Near Eastern Studies, University of Michigan, Ann Arbor ∅ Barbara L. BEGELSBACHER, Basel ∅ Amnon BEN-TOR, Institute of Archaeology, The Hebrew University Jerusalem ∅ Ulrich BERGES, Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

---

\* Die folgende Liste nennt Kolleginnen und Kollegen, die auf eine von den HerausgeberInnen ergangene Einladung um Eintrag in die Tabula gratulatoria baten. Sie mag auf ihre Weise einen Eindruck von der weiten Vernetzung und Wirkung des wissenschaftlichen Werks von Othmar Keel dienen. Persönliche Kommentare und Glückwünsche, welche die Rückmeldung häufig begleiteten, werden wir Othmar Keel gesondert weiterreichen. Zahlreiche Genannte hätten sich gerne mit einem eigenen Beitrag am vorliegenden Band beteiligt; fast alle hatten Verständnis dafür, dass die HerausgeberInnen eine Auswahl treffen mussten, eine Festschrift im herkömmlichen Sinn nicht beabsichtigt war und ein mehrbändiges Werk über die Kräfte der HerausgeberInnen gegangen wäre. Wir sind uns bewusst, dass die Liste unvollständig und ergänzungsbedürftig ist, und entschuldigen uns bei Kolleginnen und Kollegen, die unsere Einladung – aus welchem Grund auch immer – nicht erhielten, sich ihr aber gerne angeschlossen hätten. Willentlich ausgeschlossen haben wir niemanden – außer jenen, die im vorliegenden Band als Autorinnen oder Autoren vertreten sind.

∟ Celia J. BERGOFFEN, Hunter College, New York ∟ Angelika BERLEJUNG, Theologische Fakultät, Universität Leipzig ∟ Anastasia BERNET, Erzdiözese Luxemburg, Lintgen ∟ Klaus BIEBERSTEIN, Fakultät Katholische Theologie, Otto-Friedrich-Universität Bamberg ∟ Sabine BIEBERSTEIN, Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt ∟ Manfred BIETAK, Institut für Ägyptologie, Universität Wien ∟ Phyllis A. BIRD, Garrett-Evangelical Theological Seminary, Evanston ∟ Erhard BLUM, Evangelisch-theologische Fakultät, Universität Tübingen ∟ Elke BLUMENTHAL, Ägyptologisches Institut, Universität Leipzig ∟ Hans Jochen BOECKER, Kirchliche Hochschule Wuppertal ∟ Dieter BÖHLER, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt ∟ Michel BOLLAG, Zürcher Lehrhaus, Zürich ∟ Martin BOMMAS, Egyptology, University of Birmingham ∟ Ruhama BONFIL, Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem ∟ Eberhard BONIS, Université Marc Bloch, Strasbourg ∟ Pierre BORDREUIL, UMRF Orient et Méditerranée, CNRS-Collège de France, Paris ∟ Batya BOROWSKI, Bible Lands Museum, Jerusalem ∟ Hendrik BOSMAN, University of Stellenbosch ∟ Erich BOSSHARD-NEPUSTIL, Universitäten Bern und Zürich ∟ Baruch BRANDL, Israel Antiquities Authority, Jerusalem ∟ Georg BRAULIK OSB, Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Universität Wien ∟ Edda BRESCIANI, Egyptology, University of Pisa / Academia Nazionale dei Lincei, Roma ∟ Joachim BRETSCHEIDER, Katholieke Universiteit Leuven ∟ Walter BÜHLMANN, Bibelwissenschaft, Universität Luzern ∟ Walter BURKERT, Klassisch-Philologisches Seminar, Universität Zürich ∟ Odo CAMPONOVO, Bistum Basel ∟ David M. CARR, Union Theological Seminary, New York ∟ Pierre CASETTI-FREI, Luzern ∟ Antoine CAVIGNEAUX, Sciences de l'Antiquité, Université de Genève ∟ Jean-Luc CHAPPAZ, Département d'Archéologie, Musées d'art et d'histoire de la Ville de Genève ∟ James H. CHARLESWORTH, Princeton Theological Seminary ∟ Ronald E. CLEMENTS, Old Testament Studies, King's College, University of London ∟ John J. COLLINS, Old Testament, Yale University ∟ Dominique COLLON, Department of the Ancient Near East, The British Museum ∟ Johann COOK, Department of Ancient Studies, University of Stellenbosch ∟ Margaret COOL ROOT, Department of the History of Art and Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, Ann Arbor ∟ Frank CRÜSEMANN, Kirchliche Hochschule Bethel, Bielefeld ∟ Ulrich DAHMEN, Katholische Theologie, Universität Siegen ∟ John Coleman DARNELL, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University ∟ Véronique DASEN, Séminaire d'Histoire ancienne, Université de Fribourg ∟ Graham I. DAVIES, Old Testament Studies, University of Cambridge ∟ Philip DAVIES, University of Sheffield ∟ John DAY, Old Testament Studies, Oxford University ∟ Johannes Friedrich DIEHL, Universität Frankfurt am Main ∟ Walter DIETRICH, Institut für Bibelwissenschaft, Universität Bern ∟ Paul E. DION, Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto ∟ Christoph DOHMEN, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Regensburg ∟ Peter F. DORMAN, Oriental Institute, University of Chicago ∟ Ulrike DUBIEL, Vorderasiatisches

Museum Berlin ∞ Jürgen EBACH, Evangelisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum ∞ Diana EDELMAN, Department of Biblical Studies, University of Sheffield ∞ Sigrid EDER, Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Karl-Franzens-Universität Graz ∞ Beate EGO, Institut für Evangelische Theologie, Universität Osnabrück ∞ Hanspeter ERNST, Zürcher Lehrhaus, Zürich ∞ J. Cheryl EXUM, Department of Biblical Studies, University of Sheffield ∞ Christopher EYRE, Egyptology, University of Liverpool ∞ Heinz-Josef FABRY, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn ∞ Marian FELDMAN, Near Eastern Studies, University of California, Berkeley ∞ Erika FEUCHT, Ägyptologie, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg ∞ Michael FIEGER, Theologische Hochschule Chur ∞ Israel FINKELSTEIN, Institute of Archaeology, Tel Aviv University ∞ Georg FISCHER SJ, Theologische Fakultät, Universität Innsbruck ∞ Hans-W. FISCHER-ELFERT, Ägyptologisches Institut und Ägyptisches Museum, Universität Leipzig ∞ Johannes P. FLOSS, Institut für Katholische Theologie, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen ∞ Nili FOX, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati ∞ Peter FREI, Historisches Seminar, Universität Zürich ∞ Susanna FREI KORSUNSKY, Zürich ∞ Christian FREVEL, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum ∞ Erhard S. GERSTENBERGER, Altes Testament, Philipps-Universität Marburg ∞ Jan Christian GERTZ, Theologische Fakultät, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg ∞ Annett GIERCKE, Institut für Katholische Theologie, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen ∞ Ayelet GILBOA, Zinman Institute of Archaeology, University of Haifa ∞ Mariana GIOVINO, History Department, University College London ∞ Seymour GITIN, W. F. Albright Institute of Archaeological Research, Jerusalem ∞ Orly GOLDWASSER, Egyptology, Ancient Near Eastern Languages and Cultures, The Hebrew University of Jerusalem ∞ Francolino J. GONÇALVES, École biblique et archéologique française, Jérusalem ∞ Lester L. GRABBE, Department of Theology, University of Hull ∞ Sebastian GRÄTZ, Evangelisch-Theologische Fakultät, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn ∞ Eric GUBEL, Antiquity Department, Royal Museums of Art & History, Brussels ∞ Judith M. HADLEY, Villanova University ∞ Anselm C. HAGEDORN, Seminar für Altes Testament, Humboldt-Universität Berlin ∞ Baruch HALPERN, Jewish Studies and Ancient History, The Pennsylvania State University ∞ Christof HARDMEIER, Theologische Fakultät, Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald ∞ Friedhelm HARTENSTEIN, Fakultät für Geisteswissenschaften, Universität Hamburg ∞ Jutta HAUSMANN, Evangelisch-Lutherische Theologische Universität, Budapest ∞ Detlef HECKING, Religionspädagogisches Institut, Universität Luzern ∞ Bertram HERR, Hürth ∞ Georgina HERRMANN, University College London ∞ Ze'ev HERZOG, Institute of Archaeology, Tel Aviv University ∞ Thomas HIEKE, Katholisch-Theologische Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz ∞ Innocent HIMBAZA, Département d'Études Bibliques, Université de Fribourg ∞ Louise A. HITCHCOCK, Centre for Classics and Archaeology, The University of Melbourne, Parkville ∞ James K. HOFFMEIER, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield ∞ Erik HORNUNG, Ägyptologisches Seminar, Universität Basel

∞ Frank-Lothar HOSSFELD, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn  
 ∞ Franz D. HUBMANN, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz ∞ Ulrich  
 HÜBNER, Institut für Biblische Archäologie, Christian-Albrechts-Universität Kiel  
 ∞ John R. HUDDLESTON, Department of Religious Studies, College of Charles-  
 ton ∞ Philippe HUGO, Département d'Études Bibliques, Université de Fribourg  
 ∞ Izaak J. DE HULSTER, Universiteit Utrecht ∞ David ILAN, Nelson Glueck  
 School of Biblical Archaeology, Hebrew Union College – Jewish Institute of Reli-  
 gion, Jerusalem ∞ Hubert IRSIGLER, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.  
 ∞ Cornelia ISLER-KERÉNYI, Zürich ∞ Bertrand JAEGER, Zentralredaktion Lexi-  
 con Iconographicum Mythologiae Classicae, Basel ∞ Andrea JÄKLE, Liestal ∞  
 Bernd JANOWSKI, Evangelisch-theologische Fakultät, Universität Tübingen ∞  
 Karl JAROŠ, Institut für Orientalistik, Universität Wien ∞ Ernst JENNI, Theologi-  
 sche Fakultät, Universität Basel ∞ Hanna JENNI, Ägyptologisches Seminar, Uni-  
 versität Basel ∞ Jörg JEREMIAS, Altes Testament, Philipps-Universität Marburg  
 ∞ Jan JOOSTEN, Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch, Stras-  
 bourg ∞ Friedrich JUNGE, Ägyptologie, Georg-August-Universität Göttingen ∞  
 Hans-Winfried JÜNGLING SJ, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt  
 Georgen, Frankfurt am Main ∞ Jens KAMLAH, Biblisch-Archäologisches Institut,  
 Universität Tübingen ∞ Otto KAISER, Philipps-Universität Marburg ∞ Edgar  
 KELLENBERGER, Oberwil ∞ Rainer KESSLER, Altes Testament, Philipps-Uni-  
 versität Marburg ∞ Raz KLETTER, Institute of History, Tallinn ∞ Gerald A.  
 KLINGBEIL, Theological Seminary, Adventist International Institute of Advanced  
 Studies, Silang ∞ Ernst Axel KNAUF, Institut für Bibelwissenschaft, Universität  
 Bern ∞ Gary N. KNOPPERS, Department of Classics and Ancient Mediterranean  
 Studies, The Pennsylvania State University, University Park ∞ Klaus KOCH,  
 Alttestamentliches Seminar, Universität Hamburg ∞ Moshe KOCHAVI, Institute  
 of Archaeology, Tel Aviv University ∞ Heide Lore und Matthias KÖCKERT, Se-  
 minar für Altes Testament, Humboldt-Universität, Berlin ∞ Klaus KOENEN, Insti-  
 tut für Evangelische Theologie, Universität Köln ∞ Michael KONKEL, Katho-  
 lisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn ∞ Daniel KOSCH, Römisch-  
 Katholische Zentralkonferenz der Schweiz, Zürich ∞ Ingo KOTTSEPER, Univer-  
 sität Münster und Akademie der Wissenschaften, Göttingen ∞ Jože KRAŠOVEC,  
 Altes Testament, Universität Ljubljana ∞ Reinhard G. KRATZ, Theologische  
 Fakultät, Georg August Universität Göttingen ∞ Manfred KREBERNIK, Universi-  
 tät Jena ∞ Jutta KRISPENZ, Altes Testament, Philipps-Universität Marburg ∞  
 Petrus Paulus KRUEGER, Potchefstroom Campus, North-West University, South  
 Africa ∞ Thomas KRÜGER, Theologisches Seminar, Universität Zürich ∞ Bern-  
 hard LANG, Fakultät für Kulturwissenschaften, Universität Paderborn ∞ Armin  
 LANGE, Institut für Judaistik, Universität Wien ∞ Stephan LAUBER, Departement  
 für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz ∞ Gunnar LEHMANN, Ben-  
 Gurion University, Beer Sheva ∞ Reinhard G. LEHMANN, Evangelisch-  
 Theologische Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz ∞ André LE-  
 MAIRE, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et  
 philologiques, Paris-Sorbonne ∞ Martin LEUENBERGER, Theologisches Seminar,

Universität Zürich ∞ Christoph LEVIN, Evangelisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München ∞ Thomas E. LEVY, Department of Anthropology and Judaic Studies Program, University of California, San Diego ∞ Theodore J. LEWIS, Near Eastern Studies, The Johns Hopkins University, Baltimore ∞ Rüdiger LIWAK, Seminar für Altes Testament, Humboldt-Universität Berlin ∞ James Alfred LOADER, Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie, Universität Wien ∞ Clemens LOCHER, Murten ∞ Christian E. LOEBEN, Ägyptische Sammlung, Kestner-Museum Hannover ∞ Norbert LOHFINK SJ, Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main ∞ Angelika LOHWASSER, Freie Universität Berlin ∞ Antonio LOPRIENO, Universität Basel ∞ David LORTON, Baltimore ∞ Johan LUST, Katholieke Universiteit Leuven ∞ Rüdiger LUX, Theologische Fakultät, Universität Leipzig ∞ Jean-Daniel MACCHI, Faculté de Théologie, Université de Genève ∞ Peter MACHINIST, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, Cambridge, MA ∞ Christl MAIER, Altes Testament, Philipps-Universität Marburg ∞ Colleen MANASSA, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University ∞ Johannes MARBÖCK, Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Universität Graz ∞ Hans-Peter MATHYS, Theologische Fakultät, Universität Basel ∞ Hartmut MATTHÄUS, Institut für Klassische Archäologie, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ∞ Walter MAYER, Universität Münster ∞ Dimitri MEEKS, Institut d'Égyptologie François Daumas, Université Paul Valéry, Montpellier ∞ Arndt MEINHOLD, Seminar für Altes Testament, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg ∞ Tryggve N. D. METTINGER, Lund University ∞ Erika MEYER-DIETRICH, Theologisches Institut, Universität Uppsala ∞ Jan-Waalke MEYER, Archäologie und Kulturgeschichte des Vorderen Orients, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main ∞ Alan MILLARD, School of Archaeology, Classics and Egyptology, University of Liverpool ∞ Patrick D. MILLER, Princeton Theological Seminary ∞ Andrea MORESINO-ZIPPER, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz ∞ Maya MÜLLER, Ägyptologie, Basel ∞ Ilse MÜLLNER, Institut für Katholische Theologie, Universität Kassel ∞ Nadav NA'AMAN, Department of Jewish History, Tel Aviv University ∞ Heinz-Dieter NEEF, Altes Testament, Universität Tübingen ∞ Alviero NICCACCI, Faculty of Biblical Sciences and Archaeology, Jerusalem ∞ Hermann Michael NIEMANN, Theologische Fakultät, Universität Rostock ∞ Martti NISSINEN, Theologische Fakultät, Universität Helsinki ∞ Andrzej NIWIŃSKI, Institute of Archaeology, University of Warsaw ∞ Ed NOORT, Faculty of Theology and Religious Studies, University of Groningen ∞ Stig NORIN, Theologische Fakultät, Universität Uppsala ∞ Astrid NUNN, Universität Würzburg ∞ Séamus O'CONNELL, Pontifical University, Maynooth ∞ Manfred OEMING, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg ∞ Josef OESCH, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Universität Innsbruck ∞ Annemarie OHLER, Horben ∞ Eliezer OREN, Ben-Gurion University, Beer Sheva ∞ Siegfried OSTERMANN, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz ∞ Eckart OTTO,



Evangelisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität, München  
 ∞ Juha PAKKALA, University of Helsinki ∞ Dominique PARAYRE, Histoire et  
 Archéologie du Proche-Orient Ancien, Université Charles de Gaulle-Lille ∞ Sha-  
 lom PAUL, Department of Biblical Studies, The Hebrew University of Jerusalem  
 ∞ Sarit PAZ, Institute of Archaeology, Tel Aviv University ∞ Margret PEEK-  
 HORN, Universität Duisburg-Essen ∞ Henrik PFEIFFER, Theologische Fakultät,  
 Humboldt-Universität Berlin ∞ Thomas PODELLA, American Express Finanzma-  
 nagement GmbH, Heidelberg ∞ Karl-Friedrich POHLMANN, Alttestamentliches  
 Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster ∞ Thomas POLA, Human-  
 wissenschaften und Theologie, Universität Dortmund ∞ Barbara N. PORTER, The  
 Casco Bay Assyriological Institute, Chebeague Island, Maine ∞ Dagmar PRUIN,  
 Seminar für Altes Testament, Humboldt-Universität Berlin ∞ Albert DE PURY,  
 Université de Genève ∞ Joachim Friedrich QUACK, Ägyptologisches Institut,  
 Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg ∞ Anson F. RAINEY, Tel Aviv University  
 ∞ Ronny REICH, University of Haifa ∞ Friedrich REITERER, Bibelwissenschaft  
 und Kirchengeschichte, Universität Salzburg ∞ Sebastian RICHTER, Ägyptologi-  
 sches Institut, Universität Leipzig ∞ Wolfgang RÖLLIG, Altorientalistik, Eber-  
 hard Karls-Universität Tübingen ∞ Thomas RÖMER, Institut romand de sciences  
 bibliques, Université de Lausanne ∞ Martin ROSE, Université de Neuchâtel ∞  
 Martin RÖSEL, Theologische Fakultät, Universität Rostock ∞ Silke ROTH, Insti-  
 tut für Ägyptologie und Altorientalistik, Johannes Gutenberg-Universität Mainz ∞  
 Andreas RUWE, Theologische Fakultät, Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifs-  
 wald ∞ Jack M. SASSON, Jewish Studies, Vanderbilt University, Nashville ∞  
 Helmut SATZINGER, Institut für Ägyptologie, Universität Wien ∞ Christa SCHÄ-  
 FER-LICHTENBERGER, Kirchliche Hochschule Bethel, Bielefeld ∞ Rolf SCHÄ-  
 FER, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ∞ Joachim SCHAPER, Divinity and  
 Religious Studies, University of Aberdeen ∞ Aaron SCHAT, Institut für Evange-  
 lische Theologie, Universität Duisburg-Essen ∞ Annette SCHELLENBERG, San  
 Francisco Theological Seminary, San Anselmo ∞ Hermann SCHLÖGL, Freiburg  
 i. Br. ∞ Hans Heinrich SCHMID, Schwerzenbach ∞ Konrad SCHMID, Theologi-  
 sches Seminar, Universität Zürich ∞ Matthias SCHMIDT, Departement für Bibli-  
 sche Studien, Universität Freiburg/Schweiz ∞ Hans-Christoph SCHMITT, Institut  
 für Altes Testament, Universität Erlangen-Nürnberg ∞ Rüdiger SCHMITT, Alttes-  
 tamentliches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster ∞ Thomas  
 SCHNEIDER, School of Humanities, University of Wales, Swansea ∞ Johannes  
 SCHNOCKS, Alttestamentliches Seminar, Universität Bonn ∞ Karin SCHÖPFLIN,  
 Biblische Theologie, Georg-August-Universität Göttingen ∞ Sylvia SCHOSKE,  
 Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, München ∞ Helen SCHÜNGEL-  
 STRAUMANN, Biblische Theologie, Universität Kassel ∞ Peter SCHWAGMEIER,  
 Theologische Fakultät, Universität Zürich ∞ Baruch J. SCHWARTZ, Department  
 of Bible, Hebrew University of Jerusalem ∞ Ludger SCHWIENHORST-  
 SCHÖNBERGER, Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft, Universität Wien  
 ∞ Ruth SCORALICK, Theologische Fakultät, Universität Luzern ∞ Franz  
 SEDLMEIER, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Augsburg ∞ Hans

SEIDEL, Institut für Alttestamentliche Wissenschaft, Universität Leipzig ∅ Theodor SEIDL, Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen, Universität Würzburg ∅ Choon-Leong SEOW, Princeton Theological Seminary ∅ Klaus SEYBOLD, Theologische Fakultät, Universität Basel ∅ Ilan SHARON, Institute of Archaeology, Hebrew University ∅ Itamar SINGER, Institute of Archaeology, Tel Aviv University ∅ Jean-Louis SKA, Institut Biblique Pontifical, Rom ∅ Rudolf SMEND, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen ∅ Hermann SPIECKERMANN, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen ∅ Elisabeth STAEHELIN, Ägyptologisches Seminar, Universität Basel ∅ Christine STARK, Reformierte Medien, Zürich ∅ Hans Ulrich STEYMANS, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz ∅ Hermann-Josef STIPP, Katholisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München ∅ Nigel STRUDWICK, Department of Ancient Egypt and Sudan, The British Museum London ∅ Claudia E. SUTER, Basel ∅ Deborah SWEENEY, Department of Archaeology and Ancient Near Eastern Cultures, Tel Aviv University ∅ Ron E. TAPPY, Pittsburgh Theological Seminary ∅ Winfried THIEL, Altes Testament, Ruhr-Universität Bochum ∅ Jeffrey H. TIGAY, University of Pennsylvania, Philadelphia ∅ Stefan TIMM, Evangelische Theologie, Universität Hamburg ∅ David USSISHKIN, Institute of Archaeology, Tel Aviv University ∅ Vera und Helmut UTZSCHNEIDER, Augustana-Hochschule Neuendettelsau ∅ Arie VAN DER KOOIJ, Old Testament Studies, University of Leiden ∅ Harry F. VAN ROOY, North-West University, Potchefstroom ∅ John VAN SETERS, University of North Carolina, Chapel Hill ∅ David VANDERHOOF, Boston College ∅ Andrew G. VAUGHN, Department of Religion, Gustavus Adolphus College, St. Peter ∅ Hermann-Josef VENETZ, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz ∅ Dieter VIEWEGGER, Biblisch-Archäologisches Institut Wuppertal, Kirchliche Hochschule Wuppertal / Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes ∅ Benedict Thomas VIVIANO, Département d'Études Bibliques, Université de Fribourg ∅ Christine VÖGELI, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz ∅ Andreas VONACH, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Universität Innsbruck ∅ Marie-Theres WACKER, Katholisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster ∅ Markus WÄFLER, Institut für Archäologie, Universität Bern ∅ Andreas WAGNER, Theologische Fakultät, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg ∅ Gunther WANKE, Altes Testament, Universität Erlangen-Nürnberg ∅ David A. WARBURTON, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Université Lyon 2 ∅ Ernst-Joachim WASCHKE, Institut für Bibelwissenschaften, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg ∅ Michael WEIGL, The Catholic University of America, Washington, DC ∅ Peter WEIMAR, Westfälische Wilhelms-Universität Münster ∅ James WEINSTEIN, Department of Classics, Cornell University, Ithaca ∅ Robert WENNING, Westfälische Wilhelms-Universität Münster ∅ Karl William WEYDE, Old Testament Department, Norwegian School of Theology, Oslo ∅ André WIESE, Abteilung Ägyptische Kunst, Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig ∅ Dietrich WILDUNG, Ägypti-

ches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin ∞ Thomas WILLI, Theologische Fakultät und Gustaf-Dalman-Institut, Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald ∞ Ina WILLI-PLEIN, Evangelische Theologie, Universität Hamburg ∞ H. G. M. WILLIAMSON, University of Oxford ∞ Bernd WILLMES, Theologische Fakultät, Universität Fulda ∞ Stefan Jakob WIMMER, Institut für Ägyptologie und Abteilung für Biblische Theologie, Ludwig-Maximilians-Universität München ∞ Irene J. WINTER, Harvard University, Cambridge, MA ∞ Urs WINTER, Religionspädagogisches Institut, Universität Luzern ∞ Markus WITTE, Evangelische Theologie, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main ∞ Reinhard WONNEBERGER, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz ∞ Assaf YASUR-LANDAU, Department of History, University of California, Santa Cruz ∞ Stefan ZAWADZKI, Department of History of the Ancient Near East, Adam-Mickiewicz University, Poznań ∞ Erich ZENGER, Katholisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster ∞ Ziony ZEVIT, American Jewish University

## “Die Würde des Originals” – Ein Dank an Othmar Keel von FreundInnen und SchülerInnen

Susanne Bickel, Silvia Schroer, Christoph Uehlinger

Die Überschrift zu diesem fragmentarischen Versuch, Othmar Keel und sein Werk zu würdigen, ist doppeldeutig. Der Dank der FreundInnen und SchülerInnen besteht einerseits darin, auf die vielfältigen Inspirationen des Wissenschaftlers, Lehrers und Kollegen vielfältige Antworten zu geben, sie aufzunehmen und weiter zu führen. Bei aller Verschiedenheit der Themen geht es um Bilder als Quellen und darum, diesen Bildquellen möglichst nahe zu kommen, aus erster Hand neues Material bekannt zu machen, neue Fragestellungen aufzuwerfen. Wer Othmar Keel kennt, weiß, dass er Originale und Primärquellen liebt und ihnen gegenüber der reinen Theorie immer den Vorzug gibt. Wertvoller und langlebiger als Interpretationen sind Ausgrabungsberichte, die sorgfältigen Publikationen von ganzen Bildträgergruppen, von unpublizierten Objekten, Materialsammlungen also, aus denen man während vieler Jahre und Jahrzehnte schöpfen kann. Hinreißender und inspirierender als ein Photo oder eine Replik ist ein Original, ein Siegel, eine Terrakottafigur, ein Relief. Der Dank der FreundInnen und SchülerInnen ist vom Respekt für die Würde der Originale geprägt, den Othmar Keel uns alle gelehrt hat.

Die Würdigung und der Dank gilt aber andererseits auch dem Original Othmar Keel selbst. Seine in vieler Hinsicht geniale Arbeit und seine Publikationen beeinflussen verschiedene Fachgebiete, wissenschaftliche wie außeruniversitäre Foren und inzwischen drei Generationen, nämlich neben seinen etwa gleichaltrigen KollegInnen die Generation seiner SchülerInnen und die der “EnkelInnen”, die zwar nicht in Fribourg ausgebildet wurden, aber auf verschiedene Weise in einem engeren Austausch mit ihm stehen. Othmar Keel vermag zu begeistern, und alle, die an diesem Buch mitgewirkt haben, wissen seine spontane, oft unkonventionelle Art, seine Offenheit und Großzügigkeit, seine Aufrichtigkeit und seine Freundschaft zu schätzen. Es ist eine große Freude, nicht nur seine Werke, die vielen Bü-

cher, Projekte und Ideen, sondern auch das unnachahmliche Original des Menschen Othmar Keel mit allen seinen spannenden Facetten zu kennen.

Othmar Keel gehört zu den Pionieren einer Forschungsrichtung, die im Rahmen der Religionswissenschaft mit dem Stichwort “Visible Religion” verbunden werden kann: Religion wird ja nicht nur durch Texte gesteuert und findet nicht nur im sprachlich codierten, kognitiven Bereich statt, sie äußert sich in verschiedensten Medien und betrifft viele Sinne – wobei dem Historiker neben den Texten eben v. a. Bilder als Quellen zur Verfügung stehen, wenn er denn bereit ist, sie zu nutzen. Keels besondere Aufmerksamkeit gilt deshalb – neben den biblischen Texten – vorrangig den altorientalischen Bildern und ihrem “Recht, gesehen zu werden”. Dass ein Wissenschaftler, dessen Berufsaufgabe darin besteht, alttestamentliche Texte zu interpretieren, eine solche methodische Option treffen sollte, war und ist alles andere als selbstverständlich – erst recht, da die einschlägigen Texte bekanntlich eine religiöse Tradition begründet haben, die zu Bildern eine distanzierte, teilweise ablehnende Haltung (bis hin zum “Bilderverbot”) entwickelt hat. Ein beträchtlicher Teil von Othmar Keels wissenschaftlicher Arbeit ist dem Anliegen gewidmet, LeserInnen biblischer Texte “das Sehen zu lehren”: Texte generieren unwillkürlich Bilder; sollen die Texte historisch angemessen interpretiert werden, sind sie mit Bildern zu korrelieren, die demselben historisch-kulturellen Horizont entstammen. Dabei hat sich auch der Blick, den wir als moderne InterpretInnen auf die als komplementäre “Quellen” verstandenen Objekte werfen, so weit wie nur möglich den historischen Seh- und Verwendungsbedingungen anzupassen. Religionswissenschaftlich lässt sich Keels Arbeit wesentlich als historische Rezeptionsästhetik begreifen.

Standen am Anfang seiner Beschäftigung mit den Bildern noch die bekannten altorientalischen Monumente der umliegenden so genannten Hochkulturen, so hat er sich bald den in Palästina/Israel selbst archäologisch bezeugten Bildträgern und namentlich der Kleinkunst, den Skarabäen und anderen Stempelsiegeln, zugewandt. In jahrzehntelanger Arbeit sind Tausende von Bildern zu einem Corpus zusammengetragen worden, das es erlaubt, religionsgeschichtliche Entwicklungen unabhängig von Zufällen und Einseitigkeiten einer fragmentarischen und/oder selektiven Textüberlieferung nachzuzeichnen. Keels Arbeit stellt die Religionsgeschichte Palästinas/Israels auf eine ganz neue Grundlage. Sie hat Einsichten in Wandlungen der religiösen Vorstellungen Palästinas/Israels vom 6. bis zum 1. Jahrtausend v. Chr. eröffnet, die zuvor wegen der Nichtbeachtung dieser Quellen oder ihrer Vernachlässigung als isolierte Einzelartefakte schlechterdings unvorstellbar waren: Veränderungen, welche die Darstellung und Vorstellung göttlicher und numinoser Größen, ihrer Relation zu Menschen, der Beziehungen der Geschlechter im Rahmen ihrer Gesellschaft betreffen usw. Vom Blick auf die Bilder kann dann auch ganz neues Licht auf vermeintlich vertraute oder missverstandene Texte fallen: Darin liegt die un-

bestreitbare Faszination, mit der Keels Arbeit weltweit wahrgenommen wird. Ohne Übertreibung darf man feststellen, dass kein anderer Schweizer Bibelwissenschaftler je ein vergleichbares internationales Echo gefunden hat: Es gibt kaum eine Universität im deutsch- und englischsprachigen Europa, wo Othmar Keel nicht zu Gastvorlesungen eingeladen wurde, dazu kommen zahlreiche renommierte Universitäten in Israel, Südafrika, den USA usw. An Fachkongressen, an denen man in der Regel einmal im Leben zu einem Plenarhauptvortrag gebeten wird, widerfuhr ihm dies drei- oder viermal.

Othmar Keels wissenschaftliches Werk mit über 30 Monographien und unzähligen Artikeln zeichnet sich, wie ein Blick auf das in diesem Band abgedruckte Schriftenverzeichnis zeigt, durch hochgradige Interdisziplinarität aus. Dass diese Arbeit nicht allein, sondern nur in einem Team und dank einem mit Geschick, Freundlichkeit und Beharrlichkeit aufgebauten Netzwerk von Hunderten von KollegInnen (aus Ägyptologie, Archäologie, Bibelwissenschaft, Geschichte, Kunstgeschichte, Religionswissenschaft, Theologie usw.), Museums- und SammlungskuratorInnen sowie AntikenhändlerInnen möglich war, versteht sich von selbst. Zugleich muss betont werden, dass ein derartiges Netz ohne den primären Inspirator, dessen „Vision“ und persönliches Engagement nie zustande gekommen wäre. Kein anderer hätte die Unverfrorenheit aufgebracht, die drittgrößte Sammlung ägyptischer Skarabäen der Welt mit Hilfe von Bundesgeldern in ein Büro eines Biblischen Instituts zu bringen. Was die heute unter dem Namen BIBEL+ORIENT international bekannten Sammlungen weltweit einzigartig macht, ist die Verbindung altägyptischer mit altorientalischen Beständen und deren konsequente Verknüpfung mit der biblischen Religionsgeschichte. Auf Keels Initiative geht auch die Gründung (1971) der Schweizerischen Gesellschaft für orientalische Altertumswissenschaften zurück, welche der altorientalistischen Forschung in der Schweiz wesentliche Impulse vermittelt und sie mit der internationalen Altorientalistik in regelmäßigen Austausch gebracht hat. Wenig später rief er die Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“ ins Leben, die der Veröffentlichung von Studien verschiedener Aspekte der Bibelwissenschaft, Altorientalistik, Ägyptologie etc. gewidmet ist. Keels Ausstrahlung zeigt sich in Einladungen zu Hauptreferaten auch an Kongressen der Nachbardisziplinen (etwa zu den Schweich Lectures der British Academy oder ans Warburg and Courtauld Institute in London), besonders deutlich aber an den kollegialen, oft freundschaftlichen Beziehungen, die er mit herausragenden Gelehrten der Nachbardisziplinen unterhält. Eine besondere Anerkennung fanden Keels Bemühungen im Jahr 2005, als ihm der renommierte Marcel-Benoist-Preis verliehen wurde. Drei Ehrendoktorate der Theologischen Fakultäten von Lund, Genf und jüngst Bochum zeigen, dass die Öffentlichkeit wie die theologische Fachwelt seine Verdienste gleichermaßen anerkennen.

Othmar Keel hat seine Aufgabe als Theologe und Bibelwissenschaftler immer wesentlich als eine religionshistorische verstanden hat. Dies bedeutet zum einen, dass er biblische Texte nicht nur (theologisch) als Zeugnisse eines vielstimmigen Glaubens, sondern auch als Ausdruck von Religion in historisch-kultureller Konkretion wahrnimmt; zum andern, dass er sie nicht losgelöst von ihren historisch-kulturellen Kontexten, sondern als Dokumente einer allgemeinen Kulturgeschichte interpretiert. Biblische Texte können in einer solchen Sicht nicht für sich allein gelesen und verstanden werden; sie sind Teil eines Netzes komplexer Relationen, das sie mit Texten benachbarter Kulturen, aber auch mit anderen Quellen und der materiellen Kultur des antiken Palästina/Israels, des Alten Orients und Ägyptens verbindet. Biblische Texte sind eines von verschiedenen Medien, in denen die antike Religionsgeschichte Palästinas/Israels ihren Niederschlag gefunden hat.

Es gehört zu Keels Originalität, dass er sich zwar ernsthaft mit den Entwicklungen und Trends der *scientific community* auseinandersetzt, aber dennoch nie zum Treibgut von Strömungen wurde. Er ließ sich nie allzu sehr beeindrucken von vermeintlich hieb- und stichfesten literarkritischen Quellenscheidungen oder von den zurzeit üblichen Spätdatierungen in der alttestamentlichen Exegese. „Prüfet alles und behaltet das Gute!“ Wenn nötig tritt er unguten Entwicklungen sehr entschieden entgegen. Die im deutschsprachigen Raum seit einiger Zeit offene Kontroverse um eine saubere Trennung von Religionsgeschichte und Theologie provoziert seinen engagierten Widerspruch. Für ihn ist eine Theologie, die sich von der Religionsgeschichte löst und die gelebte Religion und Frömmigkeit von Menschen nicht wahrnimmt, reflektiert, ordnet und wiederum ins Gespräch mit Menschen – ob (erklärt) religiösen, nicht religiösen oder religiös indifferenten – bringt, eine gefährliche Theologie: sie vertieft Gräben, statt eine Brückenfunktion zwischen Religion und Gesellschaft zu übernehmen. Umgekehrt misstraut er einer Religions- oder auch Kunstwissenschaft, wenn diese die einfachen Zeugnisse der Frömmigkeitsgeschichte nicht ernst nehmen wollen.

Othmar Keel ist durch und durch Theologe und verweist gern auf die Dignität einer Zunft, die es *avant la lettre* bereits in den Hochkulturen des Alten Orients gab und die uns großartige Zeugnisse wie das “Denkmal memphitischer Theologie” und vieles mehr hinterließ. Sogar das theologisch unverdächtigste Motiv auf einem noch so kleinen Skarabäus versteht Othmar Keel in unnachahmlicher Weise in Beziehung zum Alltag heutiger Menschen zu setzen, sodass es zum Nachdenken anregt, ja einen, wenn auch kleinen, spirituellen Funken zu schlagen vermag. Mit dem scharfen Blick des Religionsgeschichtlers und Theologen erkannte er schon früh, wie die uralten Bildkonstellationen, z. B. “Frau und Löwe” oder “Frau und Taube”, sich bis in die Posterkunst und Werbung heutiger Tage hinein erhalten haben und wie in Kunst und Architektur der modernen Welt religiö-

se Botschaften enthalten sind, die bisweilen als Götzendienst zu qualifizieren sind.

Die theologischen Themen, die Othmar Keel anhaltend fesselten und zu denen immer wieder neue Bücher, Artikel, Vorträge, ja ganze Projekte entstanden, zentrieren sich um die Entwicklung und das Wesen des Monotheismus, aber auch um Fragen der (biblischen) Anthropologie und der Schöpfungstheologie. Selbstverständlich sind diese Themenbereiche eng miteinander verflochten. Wie entstehen Gottesbilder? Welche Gruppen oder welche Ereignisse steuern ihre Entwicklung? Wer maß sich an, den eigenen mit Gottes Willen gleich zu setzen? Warum wird religiöse Identität durch Abgrenzungen geschaffen und wie hoch darf der Preis dafür sein? Ist der Gott des Ersten Testaments wirklich ein rein männlich vorgestellter Gott? Wer ist die scherzende Weisheit im Proverbienbuch? Und welche Auswirkungen hat ein einseitig männliches Gottesbild in der Geschichte gehabt, welche Auswirkungen hat es heute? In welchem Verhältnis zueinander stehen der biblische Schöpfergott und der Gott des Exodus? Was können wir als ChristInnen für die Bewahrung der Schöpfung oder mehr Respekt vor den Tieren tun? Wie kann es gelingen, die Sexualität, der das Christentum so lange Skepsis, ja offenes Misstrauen entgegen brachte, so zu ehren wie das Hohelied dies tut?

Der Motor für alle Fragen ist für Othmar Keel immer die Geschichte oder die Gegenwart, bzw. die Gegenwart auf dem Hintergrund der Geschichte. Dabei hat er nicht nur einen scharfen Blick für Widersprüche, Ähnlichkeiten, Wiederholungen, sondern auch einen ausgesprochen unbestechlichen Sinn für Gerechtigkeit. Während sehr viele Kollegen die Anfang der 1980er Jahre gerade aufkommende feministische Theologie zornig anfeindeten oder arrogant belächelten, ließ er sich aufmerksam zuhörend auf die Anliegen der Frauen ein und griff so manche Frage und Klage aus ihren Reihen in seiner wissenschaftlichen Arbeit auf, machte sich gar manches zueigen, wie zuletzt wieder den Protest gegen die einseitige Titulierung des biblischen Gottes als "Herr" in den Bibelübersetzungen. Kaum ein Theologe hat in jüngerer Zeit den kirchlichen Wahn der Hexenverfolgungen so unmissverständlich als Unrecht an den Frauen, das nach einer längst fälligen förmlichen Entschuldigung Roms ruft, angeklagt wie Othmar Keel. Während christliche Theologen vielfach vor den schier unauflöslichen Spannungen zwischen Palästina und Israel kapitulierten oder ihre Kontakte nur noch zu einer Seite hielten, hat er konsequent mit Israelis und PalästinenserInnen Begegnungen und Freundschaften gesucht und hartnäckig an der Schreibweise und dem damit verbundenen Programm "Palästina/Israel" festgehalten. Beiden Seiten hat er seine in Humor verpackte Kritik stets zugemutet. Unvergesslich sind auch nach 26 Jahren seine im Schweizer Fernsehen ausgestrahlten "Worte zum Sonntag", die manches Feuer entfachten. Der Othmar Keel, den man damals schon hören und sehen konnte, hat sich, obwohl diese Facette sicher die heftigsten Reaktionen bewirkte,



nicht einseitig als Prophet und Kläger gegen gesellschaftliche Missstände verhalten. Er war und ist immer auch der Weisheitslehrer, der etwas gelasener vielleicht als der Prophet, die Welt beobachtet, aus ihren Gesetzmäßigkeiten etwas über den Schöpfer erfahren will und anderen seine Einsichten mitteilt, Interesse zu wecken sucht, für einen veränderten Blickwinkel wirbt. Dass der Kern von Othmar Keels Theologie ein tiefer Glaube an das Geheimnis der Trinität ist, mag manchen merkwürdig altertümlich erscheinen. Doch zeigt sich auch hier seine unbeirrte Ungleichzeitigkeit. Während vieles, was der Student in jungen Jahren in einer traditionell-scholastischen Ausbildung aufnehmen musste, mit der Zeit als untauglich zurück blieb, hat er dieses theologische Gut des Glaubens an eine Gottheit in drei Personen geprüft und als wertvoll behalten. Es machte ihn sensibel für die Entdeckung und Darlegung der Genese des integrativen biblischen Monotheismus in seiner reifen Form.

Othmar Keel ist – auch das mag erstaunen – seiner katholischen Herkunft und Prägung treu geblieben, ohne dass sie ihm zum Gefängnis wurde. Er, der neben und mit dem Wallfahrtsbetrieb von Einsiedeln groß wurde, hat sich zeitlebens mit Maria und der Mariologie bestens verstanden, wenngleich er sie in seiner Kenntnis der uralten Traditionen von Göttinnenverehrung und Göttinnenidolen wohl um Aspekte bereichert hat, an die die Kirchenväter und -vertreter so nicht gedacht haben. Auch wenn es um das Verhältnis von Bibel und Tradition, Schrift und Wort Gottes, Bild und Bilderverbot geht, vertritt Keel eindeutig katholische Positionen. Es besteht kein Zweifel, dass seine gesamte nachhaltige Beeinflussung der Exegese seit den 1970er Jahren dazu beigetragen hat, dass die katholische Bibelwissenschaft mit originellen eigenen Themen und Beiträgen den Anschluss an internationale Standards finden konnte. Den Anliegen der Religionsgeschichtlichen Schule, die den nationalistischen Zeitströmungen in der Zeit der Weltkriege zum Opfer fielen, hat Othmar Keel neue Beachtung und Wertschätzung zuteil werden lassen; die dialektische Theologie provozierte hingegen seine Kritik. Als katholischer Theologe hat er sich nicht nur für die Bilder, sondern eben auch für Schöpfungs- und Weisheitstheologie stark gemacht. Dass ihm das derartig gut gelungen ist, dürfte auch damit zusammen hängen, dass in der mehrsprachigen Schweiz, sozusagen an der Peripherie der deutschsprachigen und frankophonen Sprachräume, immer wieder Theologen groß werden konnten, die nicht im Strom der Zeit schwammen.

Othmar Keel ist seit seiner Jugend ein passionierter Sammler, das Sammeln ist eines seiner Lebenselixiere, die seine Jugendlichkeit ganz offensichtlich zu erhalten helfen. Neben den Siegeln und anderen Objekten, die inzwischen in Fribourg zu sehen sind, wächst auch die Sammlung der großen Publikationen. Vor kurzem ist nach Jahren, ja Jahrzehnten der Arbeit der lang erwartete Doppelband zu Jerusalem erschienen. Band um Band wird in Kooperation mit verschiedenen MitarbeiterInnen neben dem “Cor-

pus der Stempelsiegel” auch “Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern” fertig werden. Eigens hervorzuheben sind die Bemühungen um das Projekt BIBEL+ORIENT, die Vision von einem lebendigen Museum in Fribourg als Ort permanenter Konferenz, wo die erwähnten großen Impulse nicht einfach konserviert, sondern debattiert und weiter entwickelt werden. Seit 2005 ist Keel Präsident der von ihm gegründeten Stiftung BIBEL+ORIENT, die die umfangreichen Sammlungen von Miniaturkunst und weiteren Objekten der Universität Fribourg betreut, ergänzt und der Öffentlichkeit zugänglich machen will. Das Anliegen einer “vertikalen Ökumene”, das zu einem zentralen Programm des ganzen Projekts wurde, versteht sich als eine Antwort auf die Notwendigkeit, in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft nicht nur neben-, sondern auch miteinander zu leben, voller Interesse für und Freude an der Andersartigkeit der Anderen, im Bewusstsein für die Verwandtschaft, die meistens größer ist als die Verwandten wahr haben wollen, aber auch im Ringen um die Bewältigung von Unrecht, das sich Juden, Christen und Muslime über Jahrhunderte gegenseitig angetan haben und antun und das sie innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften Menschen aufgrund eigenmächtig erhobener Kriterien antun.

Dem Kollegen, Freund und Lehrer sind wir für die vielen Inspirationen, die von ihm und seinem Werk ausgehen, zunächst einfach dankbar. Zu seinem 70. Geburtstag am 6. Dezember 2007 übergeben wir ihm das vorliegende Buch mit herzlich guten Wünschen für die kommenden Jahre.



# Bibliographie Othmar Keel

Zusammengestellt von Izaak de Hulster, Stefan Munger, Silvia Schroer,  
René Schurte und Christoph Uehlinger unter Mitarbeit von Marcia Bodenmann

## Wissenschaftliche Reihen

- 1973 Begründer und Herausgeber der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* (bis Herbst 2007 234 Bände).  
1980 Begründer und Herausgeber der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica* (bis Herbst 2007 27 Bände).

## Eigene Publikationen

1955

1. [Übersetzung] René Guillot, Ule, der Lwenhter, Einsiedeln u. a. 1955,  
<sup>2</sup>1958, 175 Seiten [franz. Original: *Sirga la lionne*, Paris 1952].  
= Der Lwenhter (bt Jugend-Taschenbücher 103), Zürich 1971, 160 Seiten.

1956

2. [Übersetzung] George Molnar, Vom Umgang mit Statuen: Ein Buch über  
Sinn und Zweck von Statuen in unserer Zeit (Ein Diogenes-Tabu), Zürich  
1956, 59 Seiten [engl. Original: *Statues*, London 1954].

1960

3. Biblischer Kreuzweg. Zusammengestellt und aus dem Urtext übertragen von  
Othmar Keel, Einsiedeln u. a. 1960; Neuauflage Freiburg/Schweiz 1983 (26.  
Tausend 1998), 15 Seiten.

1968

4. "Neujahr", in: Herbert Haag (Hg.), *Bibel-Lexikon*. 2., neu bearbeitete und  
vermehrte Auflage, Einsiedeln u. a. 1968, 1225-1226.  
5. "Neujahrsfest", in: ebd. 1226-1227.  
6. "Teraphim", in: ebd. 1731-1732.  
7. "Thronbesteigungsfest Jahwes", in: ebd. 1747-1749.  
8. "Urflut", in: ebd. 1802-1803.

1969

9. Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (Stuttgarter Biblische Monographien 7), Stuttgart 1969, 253 Seiten [Diss. Theol. Universität Freiburg/Schweiz].

1970

10. [Othmar Keel-Leu,] Zurück von den Sternen: Kritik und Situierung der These Erich von Dänikens. Unter Verwendung eines Aufsatzes von Sergius Golowin in der Neuen Zürcher Zeitung und eines Beitrags von Marcel Beck in der Weltwoche (Biblische Beiträge 7), Freiburg/Schweiz 1970, 65 Seiten.
11. "Nochmals Psalm 22,28-32": Biblica 51 (1970) 405-413.
12. "Biblich-Historisches Handwörterbuch und Bibel-Lexikon" [Rezension]: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 17 (1970) 206-221.
13. "Saul und David nach den alttestamentlichen Quellen" [Nachwort], in: Oskar Kokoschka, Saul und David. Einundvierzig Lithographien von Oskar Kokoschka. Biblische Texte übersetzt von Martin Buber, Luzern & Frankfurt a. M. 1970, [217-225].

1971

14. [mit Max Küchler] Synoptische Texte aus der Genesis. Ausgewählt, synoptisch angeordnet, übersetzt und kommentiert von Othmar Keel und Max Küchler in Zusammenarbeit mit André Aebischer und Karl Schmid (Biblische Beiträge 8,1-2). 1. Teil: Die Texte. Mit einer literarkritischen Tabelle zur Genesis, Freiburg/Schweiz 1971, <sup>2</sup>1975 [2., korrigierte und unter Beibehaltung der ursprünglichen Paginierung vermehrte Auflage], <sup>3</sup>1983 [unveränderte Auflage], 66 Seiten; 2. Teil: Der Kommentar. Mit einer Einführung in die literarischen Schichten der Genesis, Freiburg/Schweiz 1971, 188 Seiten.

1972

15. Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Einsiedeln u. a. & Neukirchen 1972, <sup>2</sup>1977 [verbesserte und ergänzte Auflage], <sup>3</sup>1980 [leicht verbesserter Nachdruck der 2. Auflage], <sup>4</sup>1984; Göttingen <sup>5</sup>1996, 368 Seiten.
16. "Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaïschen Pascha und die Etymologie von *jsp*": Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972) 414-434.

1973

17. "Das Vergraben der 'Fremden Götter' in Genesis xxxv 4b": Vetus Testamentum 23 (1973) 305-336.
18. [mit Fritz Oser und René Merz] O Herr, wir rufen alle zu dir: ein Psalm (Modelle 8), Olten & Freiburg i. Br. [Arbeitsbuch im 7.-9. Schuljahr (Loseblattausgabe, 53 Seiten); Werkbuch für den Lehrer (86 Seiten)].

## 1974

19. Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu Jos 8,28; Ex 17,8-13; 2Kön 13,14-19 und 1Kön 22,11 (Orbis Biblicus et Orientalis 5), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1974, 234 Seiten.
20. "Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m<sup>c</sup>saḥāqāt in Spr 8,30f.": Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974) 1-66 = [Separatdruck] Freiburg/Schweiz & Göttingen 1974, 80 Seiten.
21. "Biblische Schöpfungstheologie": Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde 3/1 (1974) 1-2.

## 1975

22. "Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs": Vetus Testamentum 25 (1975) 413-469.
23. "Die Stellung der Frau in Genesis 2 und 3": Orientierung 39 (1975) 74-76.

## 1976

24. "Kultische Brüderlichkeit – Psalm 133": Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23 (1976) 68-80.
25. "Yohanan Aharoni 1919-1976": Judaica 32 (1976) 70-75, 113-118.
26. "Jüdische Keramik aus der Zeit des Jesaja und Jeremia (Eisenzeit II)": Heiliges Land 4 (1976) 19-26.
27. "Musikinstrumente, Figurinen und Siegel im jüdischen Haus der Eisenzeit II (900-586 v. Chr.)": Heiliges Land 4 (1976) 35-43.

## 1977

28. Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Mit einem Beitrag von A[dolphe] Gutbub über die vier Winde in Ägypten (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977, 412 Seiten.
29. Vögel als Boten. Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube (Orbis Biblicus et Orientalis 14), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1977, 164 Seiten.
30. "Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Israel und Ägypten zum Thema 'Jagd und Krieg'": Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 93 (1977) 141-177 [mit einem Nachtrag erneut veröffentlicht 1990, s. Nr. 80].
31. "Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts? Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha": Biblische Zeitschrift 21 (1977) 200-218.
32. [mit Max Elmiger] "Das tägliche Brot": Heiliges Land 5 (1977) 35-43.

## 1978

33. Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 121), Göttingen 1978, 192 Seiten.
34. The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms, New York & London 1978 (englische Übersetzung von Nr. 15 durch Timothy J. Hallett); Nachdruck Winona Lake/IN 1997.
35. "Grundsätzliches und das Neumondemblem zwischen den Bäumen": Biblische Notizen 6 (1978) 40-55.
36. "Wie böse ist Gewalt?": Orientierung 41 (1978) 43-46.

## 1979

37. [Hg. mit Erik Hornung] Studien zu den altägyptischen Lebenslehren (Orbis Biblicus et Orientalis 28), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1979, 392 Seiten; darin:
  - "Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren", 225-234.
38. "Wer zerstörte Sodom?": Theologische Zeitschrift 35 (1979) 10-17.
39. "Tiere als Gefährten und Feinde des biblischen Menschen (1. Teil)": Heiliges Land 7 (1979) 51-61.
40. "Das ägyptische Totenbuch – erstmals deutsch": Neue Zürcher Zeitung 3./4. 11.1979.
41. Liturgische Gesten – Ursprung und Sinn. Text und Bildauswahl: Othmar Keel; Tonbildfassung: Fritz Fischer und Lado Pavlik, München 1979 (18 Dias, 1 Kassette [13 Minuten], Begleitheft).

## 1980

42. Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (Orbis Biblicus et Orientalis 33), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1980, 166 Seiten.
43. [Hg.] Monotheismus im alten Israel und in seiner Umwelt. Mit Beiträgen von Benedikt Hartmann, Erik Hornung, Hans-Peter Müller, Giovanni Pettinato und Fritz Stolz (Biblische Beiträge 14), Freiburg/Schweiz 1980, 196 Seiten; darin:
  - "Gedanken zur Beschäftigung mit dem Monotheismus", 11-30.
44. "La Glyptique", in: Jacques Briand & Jean-Baptiste Humbert (éds.), Tell Keisan 1971-1976. Une cité phénicienne en Galilée (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 1), Freiburg/Schweiz, Göttingen & Paris 1980, 257-299. [mit Nachtrag erneut veröffentlicht 1990, s. Nr. 80]
45. "Tiere als Gefährten und Feinde des biblischen Menschen (2. Teil)": Heiliges Land 8 (1980) 19-26.
46. "Nicht den Weizen ausreissen!": Reformatio 29 (1980) 65-67.

## 1981

47. [Hg. mit Pierre Casetti und Adrian Schenker] *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 38), Fribourg & Göttingen 1981; darin:  
– “Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par.”, 159-240.
48. “Zwei kleine Beiträge zum Verständnis der Gottesreden im Buche Ijob (xxxviii 36f, xl 25)”: *Vetus Testamentum* 31 (1981) 220-225.
49. “‘Du wirst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen’. Die wechselvolle Geschichte der Auslegung eines alttestamentlichen Gebotes”: *Orientierung* 45 (1981) 45-48.

## 1982

50. [mit Max Küchler] *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band 2: Der Süden*, Zürich & Göttingen 1982, 998 Seiten.
51. “Der Pharao als ‘Vollkommene Sonne’: Ein neuer ägypto-palästinischer Skarabäentyp”, in: Sarah Israelit-Groll (ed.), *Egyptological Studies* (Scripta Hierosolymitana 28), Jerusalem 1982, 406-529 [überarbeitet erneut veröffentlicht 1994, s. Nr. 101].
52. “Symbolik des Fußes im Alten Testament und in seiner Umwelt”: *Orthopädische Praxis* 18 (1982) 530-538.  
= in: Schweizerische Gesellschaft für Chirurgie und Medizin des Fußes (Hg.), *Der Fuß in Kunst und Geschichte*, Uelzen 1982, 24-32.  
= in: *Orthopädieschuhtechnik* 35/5, Geislingen (Steige) 1983, 252-258.

## 1984

53. [mit Max Küchler und Christoph Uehlinger] *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Zürich & Göttingen 1984, 752 Seiten.
54. *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115), Stuttgart 1984, 208 Seiten.
55. *Die Bibel mischt sich ein. Predigten und “Worte zum Sonntag”*, Zürich 1984, 180 Seiten.
56. *De wereld van de oud-oosterse beelsymboliek en het Oude Testament. Toegelicht aan de hand van de psalmen*, Kampen 1984 (holländische Übersetzung von Nr. 15 durch von C. van Balen).
57. “‘Deine Augen sind Tauben’. Neun Grundsätze zur Interpretation der Bildersprache des Hohenliedes”, in: Wolfgang Böhme (Hg.), *Liebe – stark wie der Tod. Über ihre Herkunft und Zukunft* (Herrenalber Texte 55), Karlsruhe 1984, 24-32.
58. [mit Hildi Keel-Leu] “The Ancient Near Eastern Seal Collection of the Biblical Institute of the University of Fribourg/Switzerland”: *Recueil de travaux et communications de l'Association des Etudes du Proche-Orient Ancien* 2 (1984) 37-39.



## 1985

59. [mit Silvia Schroer] Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel [Band I] (Orbis Biblicus et Orientalis 67), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1985, 120 Seiten; darin:
  - “Bildträger aus Palästina/Israel und die besondere Bedeutung der Miniaturkunst”, 7-47.
60. “Das Tier in der Bibel”, in: Maja Svilar (Hg.), Mensch und Tier (Collegium Generale Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen, 1984/85), Bern u. a. 1985, 33-54 [überarbeitete Fassung 1993 s. Nr. 96].
61. “Bibel und Ikonographie. Kleine Geschichte des Themas mit ein paar Bemerkungen zur Methode”: Bibel und Kirche 40 (1985) 143-147.
62. “Das sogenannte altorientalische Weltbild”: Bibel und Kirche 40 (1985) 157-161.
63. “Warum kommt Politisches in der Predigt selten vor?": Orientierung 49 (1985) 251-256.

## 1986

64. Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentare, Altes Testament 18), Zürich 1986, <sup>2</sup>1992 [durchgesehene Auflage], 268 Seiten.
65. “A Stamp Seal Research Project and a Group of Scarabs with Raised Relief”: Akkadica 49 (1986) 1-16.
66. “Ancient Seals and the Bible” [Rezension zu Leonard Gorelick & Elizabeth Williams-Forte (eds.), Ancient Seals and the Bible, Malibu 1983]: Journal of the American Oriental Society 106 (1986) 307-311.
67. “Vernachlässigte Aspekte biblischer Schöpfungstheologie”: Katechetische Blätter 111 (1986) 168-179.
68. “Bibel, Ikonographie und katholische Exegese”: Bibel und Kirche 41 (1986) 41-42.
69. “Die Toten preisen den Herrn nicht, keiner von allen, die zur Stille hinabgefahren. Psalm 115,17”, in: Schritte ins Offene 16 (1986) 8-10.

## 1987

70. “The Divided Kingdom – Israel: Pagan Cults and the Practice of Religion”, in: James B. Pritchard (ed.), The Times Atlas of the Bible, London 1987, 101-103 [deutsche Ausgabe s. Nr. 168].
71. “The Peculiar Headrests for the Dead in First Temple Times”: Biblical Archaeology Review 13/4 (1987) 50-53.
72. “Anthropozentrik? Die Stellung des Menschen in der Bibel”: Orientierung 51 (1987) 221-222.

## 1988

73. “‘Die höchsten Berge sind dem Steinbock’: über das Verständnis von Natur und Boden im Alten Testament”: Reformatio 37 (1988) 34-39.

1989

74. [mit Hildi Keel-Leu und Silvia Schroer] Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band II (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1989, 350 Seiten; darin:
  - “Die Ω-Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina”, 39-87.
  - “Die Jaspis-Skarabäen-Gruppe. Eine vorderasiatische Skarabäenwerkstatt des 17. Jahrhunderts v. Chr.”, 209-242.
  - “Zur Identifikation des Falkenköpfigen auf den Skarabäen der ausgehenden 13. und der 15. Dynastie”, 243-280.
  - “Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmässigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger”, 281-323 [in kürzerer Form erneut erschienen 1990; s. Nr. 83].
75. Kann man mit der Bibel alles beweisen? Bibeltheologische Fragen an den kirchlichen Neokonservatismus. Protokoll des Vortrags vom 28. November (Romero-Haus-Protokolle 19), Luzern 1989, 20 Seiten.
76. “Jahwe in der Rolle der Muttergottheit”: Orientierung 53 (1989) 89-92.
77. “Yahweh as Mother Goddess”: Theology Digest 36/3 (1989) 233-236 (englische Übersetzung von Nr. 76).
78. “Die Theologische Fakultät”, in: Stéphanie Marti (Hg.), Universität Freiburg 1889-1989, Freiburg/Schweiz 1989, 89-92.
79. “Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Ü. Am Vorabend ihres 100jährigen Geburtstages”: Schweizerische Kirchenzeitung 157 (1989) 715-720.

1990

80. [mit Menakhem Shuval und Christoph Uehlinger] Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop (Orbis Biblicus et Orientalis 100), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1990, 456 Seiten; darin:
  - “Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema ‘Jagd und Krieg’”, 27-65 [erstmalig erschienen 1977; s. Nr. 30], Nachträge 263-279.
  - “La glyptique du Tell Keisan (1971-1976). Avec une contribution de É. Puech”, 163-260 [erstmalig erschienen 1980; s. Nr. 44], Nachträge 298-330.
81. [mit Christoph Uehlinger] Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz, Mainz am Rhein 1990; erweiterte Neuauflage: Freiburg/Schweiz & Göttingen <sup>2</sup>1996 [s. Nr. 122]; darin:
  - “Warum Sammlungen altorientalischer Miniaturkunst an einem Biblischen Institut?”, 9-23.
  - [mit Hildi Keel-Leu] “Die Sammlung altvorderasiatischer Stempel- und Rollsiegel (ehemals Sammlung R. Schmidt)”, 25-57.
  - “Siegel und Siegeln in der Bibel”, 87-92.

- [mit Madeleine Gasser und Claudia Müller-Winkler] “Die Sammlung ägyptischer Amulette und Bronzen (ehemals Sammlung F. S. Matouk”, 93-118.
- “Perspektiven der Forschung”, 124-146.
- 82. “Zum Bild einer Festung mit Vögeln”, in: Sarah Israelit-Groll (ed.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*. Band II, Jerusalem 1990, 625-631.
- 83. “Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmässigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger”, in: Hans G. Kippenberg et al. (Hg.), *Genres in Visual Representations. Proceedings of a Conference Held in 1986 by Invitation of the Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg (Federal Republic of Germany) (Visible Religion. Annual for Religious Iconography 7)*, Leiden u. a. 1990, 199-232 [gekürzte Version, s. Nr. 74].

## 1991

- 84. *Schöne, schwierige Welt – Leben mit Klagen und Loben. Ausgewählte Psalmen mit Auslegungen von Othmar Keel* (54. Bibelwoche der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste), Berlin 1991, 158 Seiten.
- 85. “Psalm 127. Ein Lobpreis auf Den, der Schlaf und Kinder gibt”, in: Friedrich V. Reiterer (Hg.), *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Füglistner zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1991, 155-163.
- 86. [mit Detlef Puttkammer] “Auslegung der einzelnen Psalmen, Gedanken und Texte zum Nachdenken und Besprechen”, in: Detlef Puttkammer u. a., *Ausdrücklich leben. Psalmen* (Texte zur Bibel 7; Zur 54. Bibelwoche 1991/1992), Neukirchen-Vluyn 1991, 25-93.

## 1992

- 87. [mit Christoph Uehlinger] *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones disputatae 134), Freiburg i. Br. 1992, <sup>2</sup>1993, <sup>3</sup>1995, <sup>4</sup>1998 [mit Nachtrag], <sup>5</sup>2001.
- 88. *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (Orbis Biblicus et Orientalis 122), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1992, 307 Seiten; darin:
  - Die Deutung der Tierkampfsszenen auf den vorderasiatischen Rollsiegeln des 3. Jahrtausends oder Texte als Störfaktoren, 1-59.
  - Ägyptische Baumgöttinnen der 18.-21. Dynastie. Bild und Wort, Wort und Bild, 61-138.
  - Tauben-, Stier- und Schlangendarstellungen aus Palästina/Syrien. Elemente und Konstellationen, “Vokabular” und “Syntax”, 139-266.
- 89. “Iconography and the Bible”, in: David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. III, New York 1992, 358-374.
- 90. “John Rogerson & Philip Davies, *The Old Testament World*, Cambridge 1989” [Rezension]: *Bibliotheca Orientalis* 49 (1992) 464-470.

91. "Bibel und Bilder": Bulletin des schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung I. Geistes- und Sozialwissenschaften 9/XII (1992) 4-8.
92. "'Mit Cherubim und Serafim'. Ein Exegetenstreit und seine theologischen Hintergründe": Bibel heute 28 (1992) 171-174.

## 1993

93. Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien (Lectio Divina. Commentaires 2), Paris 1993 (französische Übersetzung von Nr. 33 durch Françoise Smyth-Florentin).
94. "Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das ἀρχή-Problem in späten biblischen Schriften", in: Maja Svilar & Stefan Kunze (Hg.), Weltbilder (Kulturhistorische Vorlesungen der Universität Bern 1991/92), Bern 1993, 127-156 (überarbeiteter Wiederabdruck 2001, s. Nr. 155).
95. "Fern von Jerusalem. Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen", in: Ferdinand Hahn u. a. (Hg.), Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Bonner Biblische Beiträge 90), Bodenheim 1993, 439-502.
96. "Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel", in: Bernd Janowski, Ute Neumann-Gorsolke & Uwe Glessmer (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 155-193 [überarbeitete Fassung von Nr. 60].
97. "Der Wald als Menschenfresser, Baumgarten und Teil der Schöpfung in der Bibel und im Alten Orient", in: Dimitar Daphinoff (Hg.), Der Wald. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch (Seges NF 13), Freiburg/Schweiz 1993, 47-71 [überarbeiteter Wiederabdruck 2002 s. Nr. 167].
98. "Königliche Nilpferdjagd. Eine ungewöhnliche Darstellung auf einem Skarabäus des Mittleren Reiches": Göttinger Miszellen 134 (1993) 63-68.
99. "Hyksos Horses or Hippopotamus Deities?": Levant 15 (1993) 208-212.
100. "Wie männlich ist der Gott Israels?": Diakonia 24 (1993) 179-185.

## 1994

101. Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV (Orbis Biblicus et Orientalis 135), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1994, 326 Seiten; darin:
  - "Früheisenzeitliche Siegelamulette. Der Hortfund von Megiddo", 1-52.
  - "Der Pharao als Sonnengott. Eine Gruppe ägypto-palästinischer Siegelamulette des 10./9. Jahrhunderts", 53-134 [überarbeitet und teilweise ergänzte Fassung von Nr. 51].
  - "Das Mondemblem von Harran auf Stelen und Siegelamuletten und der Kult der nächtlichen Gestirne bei den Aramäern", 135-202.
  - "Stempelsiegel – Das Problem palästinischer Werkstätten", 203-252.
102. The Song of Songs: A Continental Commentary, Minneapolis 1994, <sup>2</sup>1996 (amerikanische Übersetzung von Nr. 64 durch Frederick J. Gaiser).

103. [mit Christoph Uehlinger] "Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem", in: Walter Dietrich & Martin A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Orbis Biblicus et Orientalis 139), Freiburg/ Schweiz & Göttingen 1994, 269-306; gleichzeitig erschienen in der Reihe "Kolloquien der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften", Bd. 13, Freiburg/Schweiz 1994, 269-306.
104. [mit Christoph Uehlinger] "Der Assyrikerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem Schwarzen Obelisk aus Nimrud": *Zeitschrift für Katholische Theologie* (Festschrift Arnold Gamper) 116 (1994) 391-420.
105. "Antike Statuen als historische Monumente für biblische Gestalten", in: Andreas Kessler, Thomas Ricklin & Gregor Wurst (Hg.), *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk van Damme* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 27), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1994, 155-166.
106. "Eine Kurzbiographie der Frühzeit des Gottes Israels im Ausgang von Ausgrabungsbefunden im syro-palästinischen Raum": *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* 5/2 (1994) 158-175.
107. "Philistine 'Anchor' Seals": *Israel Exploration Journal* 44 (1994) 21-35.
108. [mit Silvia Schroer] "Die Diffamierung des Ursprungs. Von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaanäischer Religion": *Neue Wege* 88 (1994) 71-78.
109. "Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen": *Bibel und Kirche* 49 (1994) 82-92.
110. "Wiedergewonnenes kanaanäisches Erbe. Die Dramatik der Auslegungsgeschichte des Hohen Liedes": *Bibel heute* 30 (1994) 134-136.
111. "Vorwort", in: Christian Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 138), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1994, XVII-XIX.

## 1995

112. *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 10), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1995, 372 Seiten.
113. "Conceptions religieuses dominantes en Palestine/Israël entre 1750 et 900", in: J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Paris 1992* (Vetus Testamentum Supplementum 61), Leiden 1995, 119-144.
114. "Der zu hohe Preis der Identität oder von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaanäischer Religion", in: Manfred Dietrich & Oswald Loretz (Hg.), *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven. I. Ugarit und seine altorientalische Umwelt* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 7), Münster 1995, 95-113.
115. "Stamp Seals – The Problem of Palestinian Workshops in the Second Millennium and Some Remarks on the Preceding and Succeeding Periods", in: Joan Goodnick Westenholz (ed.), *Seals and Sealing in the Ancient Near East*, Jerusalem 1995, 93-142.

116. "Tausende von mittelbronzezeitlichen Skarabäen aus Palästina. Was tragen sie zum Verständnis der Beziehungen zwischen Ägypten und Palästina von der 12. bis zur 15. Dynastie (1. Hälfte des 2. Jahrtausends) wirklich bei?": *Studies in Ancient Art and Civilization* 7 (1995) 27-41.
117. "'Aus der Mitte der Völker'. Die Bibel als Schlüssel zu den Kulturen des Alten Orients": *Concilium* 31 (1995) 4-10 [deutsche Ausgabe; zugleich erschienen auf Englisch, Französisch, Holländisch, Portugiesisch und Spanisch].
118. "Hoheslied", in: Manfred Görg & Bernhard Lang (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon*. Band II, Zürich & Düsseldorf 1995, 183-191.
119. [mit Peter M. Fischer] "The *Ṣaḥem* Tomb. The Scarabs": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 111/2 (1995) 135-150.
120. "Bertolt Brecht und das Erste Testament. Politik, Welthaftigkeit und Ideologie": *Bibel und Kirche* 50 (1995) 12-19; Wiederabdruck in: *Dreigroschenheft. Informationen zu Bert Brecht* 3 (1995) 27-33.

## 1996

121. "Ein weiterer Skarabäus mit einer Nilpferdjagd, die Ikonographie der sogenannten Beamtenskarabäen und der ägyptische König auf Skarabäen vor dem Neuen Reich": *Ägypten und Levante* 6 (1996) 119-136.
122. [mit Christoph Uehlinger] "Nachtrag zur Neuauflage: Der Ausbau der Sammlungen zwischen 1990 und 1995", in: *Altorientalische Miniaturkunst* [s. Nr. 81], Freiburg/Schweiz & Göttingen <sup>2</sup>1996, 147-167.
123. "Gewalttätigkeit in der Bibel", in: Konrad Hilpert (Hg.), *Die ganz alltägliche Gewalt. Eine interdisziplinäre Annäherung*, Opladen 1996, 117-132.
124. "Davids 'Tanz' vor der Lade": *Bibel und Kirche* 51 (1996) 11-14.

## 1997

125. *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 13)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 1997, 816 Seiten.
126. *Le Cantique des cantiques. Introduction et commentaire (Lectio divina. Commentaires 6)*, Paris 1997 (französische Übersetzung von Nr. 62 durch Susanne Muller-Truffaut).
127. *Pieśń nad pieśnami. Biblijna pieśń o miłości*, Poznań 1997 (polnische Übersetzung von Nr. 62 durch Bolesław Mrozewicz).
128. "Die Rezeption ägyptischer Bilder als Dokumente der biblischen Ereignisgeschichte (Historie) im 19. Jahrhundert", in: Elisabeth Staehelin & Bertrand Jaeger (Hg.), *Ägypten-Bilder. Akten des "Symposiums zur Ägypten-Rezeption"*, Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993 (*Orbis Biblicus et Orientalis* 150), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1997, 51-79.
129. "Leben aus dem Wort Gottes? Vom Anspruch und vom Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments", in: Alois Schifferle (Hg.), *Pfarrerei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. Für Leo Karrer*, Freiburg i. Br. 1997, 95-109.

130. "Die 'Feinde' in den Psalmen": Brennpunkt Gemeinde. Missionarische Impulse für Verkündigung und Gemeindeaufbau 50 (1997) 56-60.

## 1998

131. [mit Christoph Uehlinger] Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel, Minneapolis 1998 (englische Übersetzung von Nr. 87 durch Thomas T. Trapp).
132. [mit Christoph Uehlinger] Nachtrag zu: Göttinnen, Götter und Gottessymbole [s. Nr. 87], Freiburg i. Br. <sup>4</sup>1998, 527-562 = <sup>5</sup>2001, 476-506.
133. Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 261), Sheffield 1998, 208 Seiten; darin:
- Earth and Tree Goddesses in Ancient Near Eastern Art and in the Hebrew Bible, 15-57, 121-148.
  - The Lunar Emblem of Harran on Stelae and Seals and the Cult of the New Moon in the Hebrew Bible, 59-120, 149-175.
134. [mit Monika Bernett] Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Bet-saida (et-Tell). Unter Mitarbeit von Stefan Münzer (Orbis Biblicus et Orientalis 161), Freiburg/Schweiz & Göttingen 1998, 175 Seiten.
135. "Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. in Jerusalem: Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze", in: Joze Krašovec (ed.), Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 289), Sheffield 1998, 217-242 [überarbeitet erneut veröffentlicht 2000, s. Nr. 142]
136. [mit Silvia Schroer] "Darstellungen des Sonnenlaufs und Totenbuchvignetten auf Skarabäen": Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 125 (1998) 13-29.
137. "Musikalische Meditation zu 'König David' von René Morax und Arthur Honegger", in: Sabine Bieberstein & Daniel Kosch (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, Festschrift für Hermann-Josef Venetz, Luzern 1998, 265-275.

## 1999

138. "Powerful Symbols of Victory. The parts stay the same, the actors change": Journal of Northwest Semitic Languages 25/2 (1999) 205-240.
139. "Ein neu entdecktes Torheiligtum": Welt und Umwelt der Bibel 4/3 (Nr. 13, 1999) 58-59.
140. "L'héritage cananéen de Jérusalem": Le Monde de la Bible, no. 122 (octobre 1999) 10-17.
141. "Was soll eine theologische Fakultät an der staatlichen Uni?": Wendekreis 104/11 (1999) 32-33.

## 2000

142. [mit Urs Staub] Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV (Orbis Biblicus et Orientalis 178), Freiburg/Schweiz & Göttingen 2000, 176 Seiten; darin:
- "Die Tiere und der Mensch in Daniel 7", 1-35.

- “Die kultischen Massnahmen Antiochus’ IV. in Jerusalem: Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze”, 87-121. [erstmalig veröffentlicht 1998, s. Nr. 135]
- “1 Makk 2 – Rechtfertigung, Programm und Denkmal für die Erhebung der Hasmonäer. Eine Skizze”, 123-133.
- 143. [Mitarbeit mit Max Küchler und Christoph Uehlinger] Thomas Staubli, *Biblische Welten. Ein Bildatlas*, Stuttgart 2000, 44 Seiten.
- 144. “Göttinnenkopf und Seth-Ba‘al, zwei Skarabäen mit vorderasiatischen Elementen”, in: Krzysztof M. Ciałowicz & Janusz A. Ostrowski (éds.), *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Śliwa*, Cracovie 2000, 113-118.
- 145. “Das kanaanäische Jerusalem und sein Nachwirken. Versuch, ein dominierendes Bild zu dekonstruieren und ein neues zu umreißen”: *Welt und Umwelt der Bibel* 5/2 (Nr. 16, 2000) 6-14.
- 146. “Le Cantique des cantiques. Parallèles littéraires”: *Le Monde de la Bible*, no. 128 (juillet-août 2000) 39-43.
- 147. “Erotisches im Ersten Testament. Wider die Umdeutung biblischer Texte”: *Meditation* 26/2, 2000, 6-11.
- 148. “Wie Gott vom Tempel in den Himmel umzog”: *Wendekreis* 105/9 (2000) 22-23.

## 2001

- 149. [mit Thomas Staubli] “Im Schatten Deiner Flügel”. *Tiere in der Bibel und im Alten Orient*, Freiburg/Schweiz 2001, 96 Seiten; darin:
  - “Tiere als Gefährten und Feinde”, 25-26.
  - “Wie Tiere zu Symbolen wurden”, 58-63.
  - “Hat Gott Tiergestalt?”, 75-77.
- 150. [mit Thomas Staubli] *Les animaux du 6<sup>ème</sup> jour. Les animaux dans la Bible et dans l’Orient ancien*, Fribourg 2003 [französische Übersetzung von Nr. 146].
- 151. *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l’histoire de la religion d’Israël*, Paris 2001 (französische Übersetzung von Nr. 87 durch Jean Prignaud).
- 152. “Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?”, in: Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (Quaestiones disputatae 185)*, Freiburg i. Br. 2001, 88-109.
- 153. “Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte”, in: Gottfried Boehm (Hg.), *Homo Pictor (Colloquium Rauricum 7)*, München & Leipzig 2001, 244-282.
- 154. “Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchend”: *Theologische Zeitschrift* 57 (2001) 245-261.
- 155. “Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das ἀρχή-Problem in späten biblischen Schriften”, in: Bernd Janowski & Beate Ego (Hg.), *Das Biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32)*, Tübingen 2001, 27-63 [überarbeiteter Wiederabdruck von Nr. 94].
- 156. “Siegelamulett”, in: Manfred Görg & Bernhard Lang, *Neues Bibel-Lexikon. Band III*, Zürich & Düsseldorf 2001, 587-601.



157. "Der Titel dieses Buches, die ägyptischen Bronzen aus Palästina/Israel und dieser Katalog – eine Einführung", in: Madeleine Page Gasser, Götter bewohnten Ägypten. Bronzefiguren der Sammlungen 'BIBEL+ORIENT' der Universität Freiburg (Schweiz) (Orbis Biblicus et Orientalis), Freiburg/Schweiz & Göttingen 2001, IX-XVII.
158. "Drachenkämpfe noch und noch im Alten Orient und in der Bibel", in: Sylvia Hahn (Hg.), Sanct Georg: Der Ritter mit dem Drachen (Diözesanmuseum für christliche Kunst des Erzbistums München und Freising, Kataloge und Schriften 24), Lindenberg im Allgäu 2001, 14-26, 130-131.
159. "Zwei Arten von Liebe. Biblische Liebeslyrik zwischen Mesopotamien und Ägypten": Welt und Umwelt der Bibel 6/3 (Nr. 21, 2001) 26-33.

## 2002

160. [mit Silvia Schroer] Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg/Schweiz & Göttingen 2002, 302 Seiten.
161. Kanaan, Israel, Christentum. Plädoyer für eine 'vertikale' Ökumene. Franz-Delitzsch-Vorlesung 2001, Münster i. W. 2002, 37 Seiten.
162. [Hg. mit Erich Zenger] Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, Freiburg i. Br., Basel & Wien 2002, 288 Seiten; darin:
  - "Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels", 9-23.
163. "Das biblische Kultbildverbot und seine Auslegung im rabbinisch-orthodoxen Judentum und im Christentum", in: Peter Blickle u. a. (Hg.), Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte (Historische Zeitschrift. Beihefte 33), München 2002, 65-96.
164. "Egyptian Deities in Middle Bronze Age Palestine", in: Eliezer D. Oren & Shmuel Ahituv (ed.), Aharon Kempinski Memorial Volume. Studies in Archaeology and Related Disciplines (Ben-Gurion University of the Negev, Studies by the Department of Bible and Ancient Near East 15), Beer-Sheva 2002, 194-227.
165. "Scarabs and Amuletic Seals from Akhziv", in: Michal Dayagi-Mendels, The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations, 1941-1944 (Israel Antiquities Authority Reports 15), Jerusalem 2002, 174-176.
166. [Beiträge in] Die Bibel. Geschichte und Gegenwart. Mit Beiträgen von Gisela und Dieter Andresen u. a., Luzern & Stuttgart 2002:
  - "Die biblische Archäologie", 50-63;
  - "Das kanaanäische Jerusalem", 98-99;
  - "Jerusalem, Heilige Stadt der drei Weltreligionen", 110-111.
167. "Der Wald als Menschenfresser, Baumgarten und Teil der Schöpfung in der Bibel und im Alten Orient", in: Ute Neumann-Gorsolke & Peter Riede (Hg.), Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel, Stuttgart & Neukirchen-Vluyn 2002, 86-107 [überarbeitete Fassung von Nr. 97].
168. [Bearbeitung mit Max Küchler] Herders großer Bibelatlas, Freiburg i. Br. 2002, 255 Seiten [englische Originalausgabe 1987; s. Nr. 70].
169. "Segen der Brüste. Ist die jüdisch-christliche Tradition radikal erosfeindlich?": Neue Zürcher Zeitung Nr. 74, 30./31.3.2002, 78.

## 2003

170. "Schwache alttestamentliche Ansätze zur Konstruktion einer stark dualistisch getönten Welt", in: Armin Lange, Hermann Lichtenberger & K. F. Diethard Röhmelde (Hg.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen 2003, 211-236.
171. "Die-Lotos-Kopfschild-Gruppe. Neo-Hyksos Skarabäen der Eisenzeit IIB (ca. 900-700 v.u.Z.). Mit einem Beitrag von Stefan Münzer", in: Cornelis G. den Hertog, Ulrich Hübner & Stefan Münzer (Hg.), *Saxa loquentur. Studien zur Archäologie Palästina/Israels. Festschrift für Volkmar Fritz zum 65. Geburtstag (Alter Orient und Altes Testament 302)*, Münster 2003, 127-157.
172. "Die allerheiligste Dreifaltigkeit als Randfigur", in: Max Küchler & Peter Reinf. (Hg.), *Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren*, Luzern & Freiburg/Schweiz 2003, 253-275.
173. [mit Monika Bernett] "Der Kult am Stadttor von Betsaida", in: Gabriele Fassbeck u. a. (Hg.), *Leben am See Gennesaret. Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region (Sonderbände der Antiken Welt)*, Mainz am Rhein 2003, 70-76.
174. [mit Madeleine Page Gasser] "Ptah von Memphis und seine Präsenz auf Skarabäen", in: Thomas Staubli, *Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren*, Freiburg/Schweiz 2003, 13-63.
175. "Weibliche Idole aus Vorderasien vom Neolithikum bis in die Perserzeit", in: Sylvia Hahn u. a. (Hg.), *Madonna. Das Bild der Muttergottes (Diözesanmuseum für christliche Kunst des Erzbistums München und Freising, Kataloge und Schriften 32)*, Lindenberg im Allgäu 2003, 88-92, 126-146.
176. "Vorwort", in: Christian Herrmann, *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 22)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen 2003, VII-IX.

## 2004

177. [mit Silvia Schroer] *Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient*, Freiburg/Schweiz 2004, <sup>2</sup>2006, 288 Seiten.
178. [mit Ernst Axel Knauf und Thomas Staubli] *Salomons Tempel*, Freiburg/Schweiz 2004, 64 Seiten.
179. [mit Ernst Axel Knauf und Thomas Staubli] *Le temple de Salomon*, Paris 2005 [französische Übersetzung von Nr. 178 durch Jean-Louis Schlegel]
180. "Die Herrlichkeiterscheinung des Königsgottes in der Prophetie", in: Hubert Irsigler (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen (Quaestiones disputatae 209)*, Freiburg i. Br. 2004, 134-183.
181. "Zeichensysteme der Nähe Gottes in den Büchern Jeremia und Ezechiel", in: Gönke Eberhardt & Kathrin Liess (Hg.), *Gottes Nähe im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 202)*, Stuttgart 2004, 30-64.

182. "Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. Die Lebensmetaphorik des Hohenlieds im Spiegel israelitischer Siegelkunst": *Jahrbuch für Biblische Theologie* 29 (2004) 49-62.
183. "Die Brusttasche des Hohenpriesters als Element priesterschriftlicher Theologie", in: Frank-Lothar Hossfeld & Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (Herders Biblische Studien 44), Freiburg i. Br. 2004, 379-391.
184. "Recht und Gerechtigkeit, eine unbehagliche Geschwisterbeziehung", in: Pierre Tercier u. a. (Hg.), *Gauchs Welt. Recht, Vertragsrecht und Baurecht. Festschrift für Peter Gauch zum 65. Geburtstag*, Zürich 2004, 131-140.
185. "Some of the Earliest Groups of Locally Produced Scarabs from Palestine", in: Manfred Bietak & Ernst Czerny (eds.), *Scarabs of the Second Millennium BC from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications. Papers of a Symposium, Vienna, 10th-13th of January 2002* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie 35), Wien 2004, 73-101.
186. "Eine chalkolithische Harfenspieler-Figur", in: Friedhelm Hartenstein & Jutta Krispenz & Aaron Scharf (Hg.), *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2004, 481-492.
187. "Chapter 23: Pre-Bronze Age and Bronze Age Artefacts: Section C: Scarabs, Stamp Seal-Amulets and Impressions", in: David Ussishkin (ed.), *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish, 1973-1994* (Tel Aviv Monograph Series 22), Vol. 3, Tel Aviv 2004, 1537-1571.
188. "The Glyptic Finds: Stamp-Seal Amulets", in: Aren M. Maeir, *Bronze and Iron Age Tombs at Tel Gezer, Israel. Finds from Raymond-Charles Weill's Excavations in 1914 and 1921* (BAR International Series 1206), Oxford 2004, 51-56.
189. [mit Stefan Münger, Beiträge zu] Hananya Hizmi & Alon De Groot (eds.), *Burial Caves and Sites in Judea and Samaria. From the Bronze and Iron Ages* (Judea and Samaria Publications 4), Jerusalem 2004; darin:
  - "Appendix I: Stamp Seal Amulets", 276-277, 284 [zu Yuval Peleg, "Roman Farmhouse and Late Bronze Burial Cave from Otniel", ebd. 260-284].
  - "Appendix II: Stamp Seal Amulet", 13, 50 [zu Yitzhak Magen & Irina Eisenstadt, "Ancient Burial Caves in Samaria", ebd. 1-76].
  - "Appendix II: Stamp Seal Amulets", 240-241, 255 [zu Yuval Peleg & Irina Eisenstadt, *A Late Bronze Age Tomb at Hebron* (Tell Rumeideh), ebd. 231-259].
190. [mit Stefan Münger] "The Scarab": *Atiqot: Journal of the Israel Department of Antiquities* 48 (2004) 74-76 [Appendix zu Martin Peilstöcker, "Khirbet Sha'ira: Excavations of a Rural Settlement from the Middle Bronze Age II in the Vicinity of Tel Afeq (Aphek)", 63-81].
191. "Zu Geschichte und Zweck der Sammlung", in: Hildi Keel-Leu und Beatrice Teissier, *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen "Bibel+Orient" der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections "Bible+Orient" of the University of Fribourg* (Orbis Biblicus et Orientalis 200), Freiburg/Schweiz & Göttingen 2004, XIII-XVII.

192. "Ägyptenbilder der Bibel – Eine Einführung", in: Susanne Bickel, In ägyptischer Gesellschaft. Aegyptiaca der Sammlungen Bibel+Orient an der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg/Schweiz 2004, 8-11.
193. "'Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn'. Was charakterisiert das alttestamentliche Wallfahren?": Welt und Umwelt der Bibel 9/3 (Nr. 33, 2004) 16-21.
194. "Das Hohelied – eine biblische Hymne auf die Freude am Körper": Wende-kreis 109/7 (2004) 12-13.
195. "Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage": Neue Zürcher Zeitung Nr. 254, 30./31.10.2004, 48.

## 2005

196. [mit Silvia Schroer] Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Freiburg/Schweiz 2005, 392 Seiten.
197. "Müssen die monotheistischen Religionen ihre 'Biographien' neu schreiben?", Preisrede zur Verleihung des Marcel-Benoist-Preises 2005, Bern 2005.
198. "Das je verschiedene theologische Profil der Klagelieder und der Volksklagen", in: Dieter Böhler, Innocent Himbaza & Philippe Hugo (éds.), L'Écrit et l'Esprit: Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker (Orbis Biblicus et Orientalis 214), Fribourg & Göttingen 2005, 128-142.
199. [mit Stefan Münzer] "The Stamp Seal Amulets", in: Moshe Dothan & David Ben-Shlomo (eds.), Ashdod VI. The Excavations of Areas H and K (1968-1969) (Israel Antiquities Authority Reports 24), Jerusalem 2005, 273-279.
200. [Beiträge zu] Thomas Staubli (Hg.), Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs, Freiburg/Schweiz 2005:
  - "Was ist unter vertikaler Ökumene zu verstehen?", 7-10.
  - "Die Heilung des Bruchs zwischen 'kanaanäischer' und israelitischer Kultur", 11-26.
  - "Die Heilung des Bruchs zwischen Judentum und Christentum", 27-39.
201. "Merkwürdige Geschöpfe": Bibel und Kirche 60 (2005) 139-144.
202. "Interview with Othmar Keel: Defending the Study of Unprovenanced Artifacts": Biblical Archaeology Review 31/4 (2005) 56-57.
203. [mit Ernst Axel Knauf u. a.] Schauplätze der Bibel, Baden 2005 [Compact Disc, Begleitheft (15 Seiten)].

## 2006

204. [mit Jürg Egger] Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 25), Freiburg/Schweiz & Göttingen 2006, 517 Seiten.
205. "Der Kopf einer Kultstatue vom Typ Anat-Astarte. Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg/Schweiz, Inv. Nr. VFig 2004.8", in: Ilona Riedel-Spangenberg & Erich Zenger (Hg.), "Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, Paderborn 2006, 105-123.

206. "Reflections on Ptah and Memphite theology from the soil of Palestine. Iconographic and epigraphic evidence", in: Gary Beckman & Theodore J. Lewis (eds.), *Text, Artefact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion* (Brown Judaic Studies 346), Providence 2006, 239-272.
207. "Cylinder and Stamp Seals in the Southern Levant between 1800 and 1500 BC", in: Paul Taylor (ed.), *The Iconography of Cylinder Seals* (Warburg Institute Colloquia 9), London 2006, 62-81, 151-153, 203-206.
208. [mit Jürg Eggler, Silvia Schroer und Christoph Uehlinger] "Ikonographie", in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* ([www.wiblex.de](http://www.wiblex.de)).

## 2007

209. *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel IV/1), 2 Bände, Göttingen 2007.
210. "Vertikale Ökumene – Dialog durch die Zeit von Kanaanaismus, Judentum, Christentum, Islam bis hin zur Moderne", in: Christian M. Rutishauser (Hg.), *Impulse für die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs. Zum 60. Jahrestag der Seelisberger Thesen*, Bad Schönbrunn 2007, 47-81.
211. "Das Hohelied – Schönheit der Form oder tiefere Bedeutung?", in: Erik Hornung & Andreas Schweizer (Hg.), *Schönheit und Maß. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006*, Basel 2007, 143-157.
212. "Die Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg", in: Thomas Staubli (Hg.), *BIBEL+ORIENT im Original. 72 Einsichten in die Sammlungen der Universität, Freiburg/Schweiz 2007*, 6-8 und verschiedene Katalogbeiträge.
213. "Wie männlich ist der Gott der Bibel? Überlegungen zu einer unerledigten Frage": *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 149, 30.6./1.7.2007, B 4.
214. *L'Éternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique*, Fribourg & Genève 2007, 144 Seiten.

I

OBJEKTE / ARTEFACTS



# Weiterleben eines Kopfes: Vom Beter zum Schutzgeist

Ursula Seidl

mit einem mineralogischen Beitrag von Karl Thomas Fehr

*This article presents an object which originated as the head of an Early Dynastic statuette from the Middle Euphrates region but changed its function several times during its history. Originally designed for a statuette standing in a mid-third-millennium temple, it was removed from the statue's body, possibly by Akkadian conquerors, and modified in such a way as to serve as a independent trophy. At some later period, possibly during the first millennium BCE, the head was converted into a protective amulet.*

## 1. Enthaupten realer Gegner

“Dann hieb er (David) ihm (Goliath) den Kopf ab. ... David aber nahm den Kopf des Philisters und brachte ihn nach Jerusalem” (1Sam 17,51-54). Den abgetrennten Kopf eines prominenten Feindes in die Hauptstadt zu schicken, ist im Alten Orient seit dem 3. Jahrtausend schriftlich belegt: z. B. im Ebla der archaischen Zeit (Archi 1998), in Mari zur Zeit Zimrilims (Charpin 1994) und in Eshnunna zur Zeit Dadushas (Khalil Ismaïl 2003: 144f VIII 13-14). Den ausführlichsten Bericht eines solchen Transfers liefert Assurbanipal mit seinem schriftlichen wie auch bildlichen Bericht der Reise des Kopfes Teummans von Til Tuba bis Ninive (Reade 1979: 96-109; Bonatz 2004).

Das Enthaupten von Feinden, der Transport und die Zurschaustellung der abgetrennten Köpfe sind auch in der Bildkunst beliebte Themen seit dem 3. Jahrtausend.<sup>1</sup> Der größte Variantenreichtum im Umgang mit abge-

---

<sup>1</sup> Dolce 2005 (Ebla und Überblick); Boehmer & Kossack 2000 (Becher von Karashamb); Khalil Ismail 2003 und Miglus 2003 (Dadusha-Steile); Harrison 2005: 26 Abb. 1 (Tell Ta'yinat). Schwer zu beurteilen sind isolierte Köpfe außerhalb szenischer Zusammenhänge, wie z. B. die meist gereihten Köpfe auf altsyrischen Siegeln der früh- und hochklassischen Perioden. A. Otto (2000: 261f) neigt dazu, in diesen weniger abgetrennte Köpfe als vielmehr abgekürzte Darstellungen von (menschlichen oder göttlichen) Personen zu erkennen, und verweist auf die Kopfstandarte auf gleichzeitigen Siegeln, welche die Wiedergabe eines Kultmals ist (Otto 2000: 266f; Bennett & Keel 1998: 22-27).



geschlagenen Köpfen ist auf den Bronzetenen Salmanassars III. dargestellt:<sup>2</sup> abgetrennte Köpfe neben kopflosen Leichen (King 1915: Pl. XXXVIII-XLII oben, Urartäer), Köpfe auf Wasser vor einer befestigten Stadt schwimmend (ebd. Pl. LXXV oben, Hamath), Köpfe in drei Reihen, von denen eine die ganze Höhe eines Turms bedeckt (ebd. Pl. XLIV unten, Shubria), Köpfe an Stadtmauern befestigt (ebd. Pl. VII f oben, Urartu; Pl. LVI unten, Kulisi), Köpfe an Hälsen von Pferden eines assyrischen Streitwagens hängend<sup>3</sup> (ebd. Pl. XVIII unten, Khazazu). Darüber hinaus ist ein häufig dargestelltes Thema das Einsammeln und Registrieren abgeschlagener Köpfe, so z. B. auf Reliefs von Sanheribs Palast in Ninive (Barnett et al. 1998: Pl. 56, 83, 174-177, 193, 195, 213, 244, 252-256 [mit Auszeichnung für den Einlieferer], 278-281).

Die Köpfe anonymer Krieger hat man wohl ihrem natürlichen Verfall überlassen; doch fragt sich, wie man die Köpfe von Prominenten während einer langen Reise, wie etwa bei Teumman, oder bei längerer Ausstellung identifizierbar erhielt. Einen Hinweis auf Bemühungen in diese Richtung könnte ein von A. Archi beigebrachter Text aus Ebla (TM.75.G.2429) geben (Archi 1998: 391f, Nr. 3; ders. 2005: 88-90). In diesem wird die Ausgabe von Zinn und Kupfer zur Herstellung von 1 *mina* (470 g) Bronze bescheinigt, die zum Überziehen bzw. zur Dekoration (nu<sub>11</sub>-za) des Kopfes eines Ilba-Ishar am Königstor verwendet werden sollte.<sup>4</sup>

## 2. Enthaupten virtueller Gegner

Nicht nur Menschen aus Fleisch und Blut wurden enthauptet, gleichermaßen verfuhr man mit ihren Abbildern (Beran 1988; Roobaert 1996).<sup>5</sup> Den Ausgräbern der eroberten fröhdynastischen Heiligtümer in Assur (Andrae 1922) und Mari (Parrot 1956; 1967) bot sich das Bild eines virtuellen Schlachtfeldes, das übersät war mit Leibern und abgetrennten Köpfen von Beterstatuetten.<sup>6</sup> Zahlreiche Fragmente konnten von Restauratoren wieder

<sup>2</sup> Im Gegensatz zur Ansicht R. Dolces, die Salmanassar III. jegliche Darstellung von Enthauptungen abspricht (Dolce 2005: 121 und passim).

<sup>3</sup> Zu dieser Sitte in benachbarten und späteren Kulturen siehe Knauer 2001.

<sup>4</sup> Köpfe (auch andere Körperteile, wie Hände und Füße) von Statuen wurden in Ebla häufig mit Gold- oder Silberblechen überzogen, aber nicht mit Bronze, die nur für beigegebene Waffen verwendet wurde (Archi 2005: 86-88; ders. 1999: 155 Nr. 15, 18, 19). So mag hier das Material Bronze darauf verweisen, dass es sich nicht um einen Statuenkopf, sondern um einen Kopf aus Fleisch und Knochen handelte.

<sup>5</sup> Vgl. auch Brandes 1980 zur Zerstörung von Götter- und Königsbildern und Nylander 1980 zur selektiven Verstümmelung in Verfolgung von Rechtsvorschriften.

<sup>6</sup> Die einzige nicht enthauptete Statuette ist die des letzten Herrschers von Mari, Ishgi-Mari (Parrot 1956: 68-70, Pl. XXVf); dafür war sie durch das Abschlagen von Nase und Lippen geschändet. Möglicherweise ist dies ein Hinweis auf die "Bestrafung" dieses Herrschers durch die Eroberer in der Realität (vgl. Nylander 1980).

zu ganzen Figuren zusammengefügt werden, doch blieben viele verwaiste Elemente übrig. A. Parrot (1967: 35) äußert sich folgendermaßen dazu: “Des soldats ont voulu rapporter des souvenirs de leurs campagnes et c’est à cette préoccupation que nous attribuons, sans hésiter, toutes les têtes qui font défaut à autant de statues.” Das im folgenden veröffentlichte Köpfchen mag Aufschluss geben über das weitere Schicksal eines solchen erbeuteten Kopfes.

### 3. *Ein abgetrenntes Haupt (Pl. I)*

Der Kopf eines kahlen, bärtigen Mannes<sup>7</sup> ist 28 mm hoch, 18 mm breit und 15,3 mm dick. Er besteht aus beigefarbenem Calcit. Durch Bart und Hals verläuft der waagerechte Bruch, der anzeigt, dass der Kopf von einer Statuette abgetrennt wurde. Diese dürfte ursprünglich ähnlich ausgesehen haben wie die ungefähr gleichzeitige Beterfigur des BIBEL+ORIENT Museums in Freiburg/Schweiz (**Pl. II**)<sup>8</sup>, aber etwas kleiner gewesen sein, wohl um 15 cm groß, errechnet aus dem üblichen Verhältnis vom Kopf zur Gesamtlänge bei vergleichbaren Figuren, das zwischen 1:6 und 1:5 liegt. Stilistisch steht ein aus Schulter und Kopf bestehendes Fragment aus Mari am nächsten (**Pl. III**; Parrot 1956: 75, Nr. 9, M.119, Pl. XXXI).<sup>9</sup> Beiden gemeinsam sind die reliefierten Augenbrauen, die eingelegten Augen – die bei unserem Köpfchen verloren sind –, der lange Bart mit ausrasierter Mundpartie und, ganz besonders, dessen Stilisierung mittels welliger Strähnen, die einzeln durch tief eingebaute Löcher voneinander getrennt sind.<sup>10</sup> Das Fragment aus Mari gehörte zum älteren Inventar der Schicht a des Ishtar-Tempels, in dem es schon vor dem Zeitpunkt von Eroberung und Plünderung zusammen mit anderen beschädigten Figuren in “cella 18” vergraben worden war<sup>11</sup> (Parrot 1956: 38, 75; Strommenger 1960: 26). Es kann der Stilstufe II der frühdynastischen Beterstatuetten bei Braun-Holzinger (1977: 44-53) zugeordnet werden (ca. 26. Jh. v. Chr.).

Der abgetrennte Kopf wurde senkrecht durchbohrt (Dm 5 mm). In dem zylindrischen Bohrkanal verläuft an der Seite des Hinterkopfes eine schmale senkrechte Rille, die so wirkt, als sei sie durch bzw. für einen Befestigungsfaden geschaffen worden, mit dem das Köpfchen auf einem Untergrund so befestigt war, dass das Gesicht nach außen blickte.

<sup>7</sup> Das Objekt, seit längerer Zeit in Privatbesitz (ex-Slg. Hamoudi), wurde der Verfasserin von B. Gagstätter, Frankfurt am Main, vermittelt.

<sup>8</sup> Inv. Nr. VFig 2006.1; H 17 cm; vgl. Steymans 2007. Für die Vermittlung der Photographien danke ich Ch. Uehlinger und Th. Staubli.

<sup>9</sup> Noch näher steht die Stilisierung bei einem Kopf im Bible Lands Museum Jerusalem (Anonymos 1992: 39).

<sup>10</sup> Zu den ‘Löcherbärten’ Strommenger 1960: 26.

<sup>11</sup> Damit entging es auch der ‘sauberen’ Enthauptung, die den Kopf von den Schultern trennte.

Danach wurde der Kopf sowohl außen wie im Bohrkanal mit Gips überzogen. Die Reste weißer Masse auf der Oberfläche hielt ich zunächst für Spuren von Versinterung, bis mich die Mineralogen Prof. Rupert Hochleitner und Prof. Karl Thomas Fehr eines Besseren belehrten: Es handelt sich um “schlecht kristallisierten Gips”, der von Menschenhand aufgetragen wurde (siehe Anhang S. 8).<sup>12</sup> Die ursprüngliche, glatte Oberfläche dieses Überzugs ist noch in den Augenhöhlen und im Bohrkanal erhalten. Besonders glatt geschliffen ist die senkrechte Linie in der Rille im Bohrkanal, was anzeigt, dass das Köpfchen auch in diesem Zustand mit einem Faden so an einem Untergrund befestigt war, dass das Gesicht nach außen schaute. Eine Einkerbung am Hals weist darüber hinaus auf eine senkrechte Anbringung (**Pl. I:e**).

Der Gipsüberzug wurde – wohl in jüngster Zeit – ziemlich gewalttätig vom Gesicht entfernt. Spuren dieses Eingriffs sind besonders an den ausgezackten Rändern der Augenfüllung zu erkennen.

Gips wurde in der altorientalischen Magie häufig eingesetzt. Gips wurde am Tor angebracht wegen seiner “reinigende(n) und Böses abwehrende(n) Funktion” (Maul 1994: 99, 124). Im Inneren des Hauses wurden im Ritual *bīt mēseri* Palmettenbäume (*ḡurigallu*) mit Gips an die Wände gemalt (Sallaberger 2005/2006: 67, Nr. 4), im Ritual *šēp lemutti* mit Gips überzogene Apkallu- und Lachmu-Figuren deponiert (Sallaberger 2005/2006: 66f, Nr. 3; Wiggermann 1992: 14f, Z. 170-184). Entsprechende Figürchen mit Gipsüberzug wurden auch in Ausgrabungen gefunden (Rittig 1977: Gruppen 1.3, 2.2, 3.1, 3.2, 5, 8, 9, 11), während aggressive Wesen anders gefärbt sind.

So kann man denn annehmen, dass das fröhdynastische Köpfchen durch den Gipsüberzug in die Klasse der *apkallū*, der “Weisen”, aufgenommen worden war, die den Menschen vor Bösem schützten. Der Zeitpunkt dieser Umwidmung ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Die angeführten Ritualtexte sind in Fassungen des 1. Jahrtausends überliefert, derselben Zeit, aus der auch die mit Gips überzogenen Tonfiguren stammen. Da unser Kopf seinen Überzug irgendwann während der zweitausend Jahre zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 1. Jahrtausends erhalten haben könnte, fragt sich, ob er als frühes Beispiel für den magischen Einsatz von Gipsüberzügen dienen kann, oder ob er bis zum 1. Jahrtausend auf seinen Überzug warten musste.<sup>13</sup> Zwei Tatsachen weisen darauf hin, dass es mindestens einen Zustand zwischen fröhdynastischem Beter und späterem Apkallu gegeben hat:

<sup>12</sup> Ich danke Prof. Hochleitner vielmals für seine Beobachtungen und Prof. Fehr für die Untersuchung und die Erlaubnis, seine Ergebnisse hier mitteilen zu können.

<sup>13</sup> Es ist nicht ungewöhnlich, dass im 1. Jahrtausend ältere Bildnisse wiederverwendet wurden, wie z. B. eine neubabylonische Serie von Terrakottareliefs zeigt, für die als Patrizie ein Ur III-zeitlicher Kopf benutzt wurde (Seidl 1996).

1. Die Oberfläche des Kopfes ist, teilweise unter dem Gipsbelag, verwittert, im Unterschied zu der meist glatten Außenhaut der von Parrot in den Cellae in Mari vorgefundenen Statuetten.
2. Der Hinterkopf ist flacher als bei fröhdynastischen Statuetten üblich (vgl. **Pl. II**), so dass man vermuten kann, er sei durch die Reibung beim Tragen etwas abgeschliffen worden.

Die Karriere des Kopfes könnte ungefähr folgendermaßen verlaufen sein: Im 26. Jahrhundert wurde in einem Tempel am mittleren Euphrat, vielleicht in Mari, eine Steinstatuette gestiftet, die dort bis zur Zerstörung für ihren Stifter betete. Die akkadischen Eroberer köpften alle im Tempel versammelten Beterfiguren und nahmen einige Köpfe als Trophäen mit, denn ähnlich wie beim abgeschlagenen Kopf aus Fleisch und Blut stand auch der steinerne für die ganze Person.<sup>14</sup> Um den Kopf zur Schau stellen zu können, wurde er senkrecht durchbohrt, damit er an einem Untergrund, vielleicht einem Gewand befestigt werden konnte. Möglicherweise verband sich mit der Durchbohrung der Hintergedanke, damit die Kraft der enthaupteten Person magisch zu brechen. Diese Trophäe eines akkadischen Kriegers wurde dann Jahrhunderte später gefunden und als eine Art Talisman gedeutet. Durch den weißen Gipsüberzug wurde sie magisch gereinigt und als Apkallu, als Schutzgeist eines Menschen, an der Kleidung getragen.

Möge das Köpfchen im BIBEL+ORIENT Museum seine endgültige Ruhe finden und seinen Schutz über Othmar Keel ausbreiten.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Anonymos, 1992, Bible Lands Museum Jerusalem. Guide to the Collection, Jerusalem.
- Andrae, Walter, 1922, Die archaischen Ishtar-Tempel (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 39), Leipzig.
- Archi, Alfonso, 1998, "Two Heads for the King of Ebla", in: Meir Lubetski et al. (ed.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 273), London, 386-396.
- Archi, Alfonso, 1999, "The Steward and his Jar": *Iraq* 61, 147-158.
- Archi, Alfonso, 2005, "The head of Kura – the head of 'Adabal": *Journal of Near Eastern Studies* 64, 81-100.
- Barnett, Richard D. et al., 1998, *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*, London.
- Beran, Thomas, 1988, "Leben und Tod der Bilder", in: Gerlinde Mauer (ed.), *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller* (Alter Orient und Altes Testament 220), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn, 55-60.

<sup>14</sup> Siehe dazu Schroer & Staubli 1998: 93-103.

- Bernett, Monika & Keel, Othmar, 1998, *Mond, Stier und Kult am Stadttor* (Orbis Biblicus et Orientalis 161), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Boehmer, Rainer M. & Kossack, Georg, 2000, "Der figürlich verzierte Becher von Karashamb", in: Reinhard Dittmann et al. (ed.), *Variatio delectat. Iran und der Westen. Gedenkschrift für Peter Calmeyer* (Alter Orient und Altes Testament 272), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn, 9-71.
- Bonatz, Dominik, 2004, "Ashurbanipal's headhunt: an anthropological perspective": *Iraq* 66, 93-101.
- Brandes, Mark A., 1980, "Destruction et mutilation de statues en Mésopotamie": *Akkadica* 16, 28-41.
- Braun-Holzinger, Eva A., 1977, *Frühdynastische Beterstatuetten* (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 19), Berlin.
- Charpin, Dominique 1994, "Une décollation mystérieuse": *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1994, 51-52 no. 59.
- Dolce, Rita, 2005, "The 'head of the enemy' in the sculptures from the palaces of Nineveh: an example of 'cultural migration'?" : *Iraq* 66, 121-132.
- Harrison, Timothy P. 2005, "The Neo-Assyrian Governor's Residence at Tell Ta'yinat": *Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin* 40, 23-32.
- Khalil Ismaïl, Bahija, 2003, "Dadušas Siegesstele IM 95200 aus Ešnunna": *Baghdader Mitteilungen* 34, 129-156, Taf. 1-7.
- King, Leonard W., 1915, *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser, King of Assyria B.C. 860-825*, London.
- Knauer, Elfriede R., 2001, "Observations on the 'Barbarian' Custom of Suspending the Heads of Vanquished Enemies from the Neck of Horses": *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 33, 283-332.
- Maul, Stefan M., 1994, *Zukunftsbewältigung* (Baghdader Forschungen 18), Mainz.
- Miglus, Peter A., 2003, "Die Siegesstele des Königs Dadusha von Eshnunna und ihre Stellung in der Kunst Mesopotamiens und der Nachbargebiete", in: Reinhard Dittmann et al. (ed.), *Altertumswissenschaften im Dialog. Festschrift für Wolfram Nagel* (Alter Orient und Altes Testament 306), Münster, 397-419.
- Nylander, Carl, 1980, "Earless in Nineveh: Who mutilated 'Sargon's' head?": *American Journal of Archaeology* 84, 329-333.
- Otto, Adelheid, 2000, *Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik* (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 8), Berlin.
- Parrot, André, 1956, *Le temple d'Ishtar* (Mission Archéologique de Mari I), Paris.
- Parrot, André, 1967, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-Zaza* (Mission Archéologique de Mari III), Paris.
- Reade, Julian E., 1979, "Narrative composition in Assyrian sculpture": *Baghdader Mitteilungen* 10, 52-110.
- Rittig, Dessa, 1977, *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-6. Jh. v. Chr.* (Münchener vorderasiatische Studien 1), München.
- Roobaert, Arlette, 1996, "A Neo-Assyrian Statue from Til Barsip": *Iraq* 58, 79-87.
- Schroer, Silvia & Staubli, Thomas, 1998, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt.
- Sallaberger, Walther, 2005/06, "<sup>gi</sup>urigallu in Ritualen: Texteevidenz zur Identifizierung des 'Heiligen Baumes'": *Archiv für Orientforschung* 51, 61-74.

- Seidl, Ursula, 1996, "Ein Kopf sucht seine Herkunft", in: Hermann Gasche & Barthel Hrouda (ed.), *Collectanea Orientalia. Études offertes en hommage à Agnès Spycket* (Civilisation du Proche-Orient, série 1: Archéologie et Environnement 3), Paris, 323-327.
- Steymanns, Hans-Ulrich, 2007, "Beterfigur: Gott schauen", in: Othmar Keel & Thomas Staubli (ed.), *BIBEL+ORIENT im Original. 72 Einsichten in die Sammlungen der Universität Freiburg Schweiz*, Freiburg/Schweiz, 42 Nr. 22.
- Strommenger, Eva, 1960, "Das Menschenbild in der altmesopotamischen Rundplastik von Mesilim bis Hammurabi": *Baghdader Mitteilungen* 1, 1-103.
- Wiggermann, F. A. M., 1992, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts* (Cuneiform Monographs 1), Groningen.

### Appendix: Weiße Schichten auf sumerischem Köpfchen

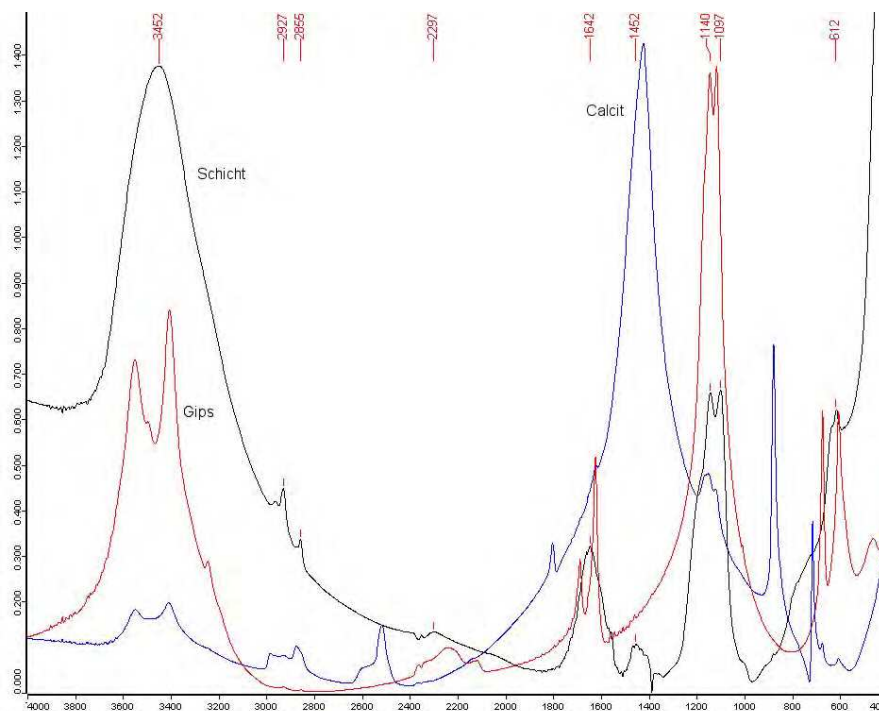
Befund: Weiße Beschichtung auf Sumerischem Köpfchen (Calcit) in den Augenhöhlen und in der zentralen Bohrung.

Fragestellung: Versinterung oder als anthropogene Putzschicht aufgebracht.

Beprobung: ca. 2 mg Material aus dem Bereich der zentralen Bohrung entnommen

Untersuchungsmethode: Fourier-transformed Infrarot-Spektroskopie (FTIR), Bruker Equinox 55 (Auflösung  $2\text{ cm}^{-1}$ )

Spektrum: Probe und Vergleichsspektren von Calcit und Gips.



Resultat: Die weiße Schicht besteht aus schlecht kristallisiertem Gips mit kleinen Gehalten an Calcit und belegt eine anthropogene Herkunft der Beschichtung (Gipsputz, wahrscheinlich hergestellt aus gebranntem Gips).

München, 5. September 2006

Prof. Dr. Karl Thomas Fehr  
Department für Geo- & Umweltwissenschaften der  
Ludwig-Maximilians Universität München  
Sektion Mineralogie, Geochemie & Petrologie  
Theresienstr. 41  
80333 München

Tel. 2180 4256  
Fax 2180 4176

# A human face from Tel Haror and the beginning of Canaanite head-shaped cups

Uza Zevulun & Irit Ziffer\*

*The following article discusses the origin and beginnings of human- and animal-headed cups in Middle Bronze Age II Canaan. Harking back to an Anatolian tradition, the production of headed cups in precious metals in Syria was recorded in cuneiform texts from Mari and Alalakh. The eleven Canaanite clay headed cups comprise an almost overlooked distinct group of vessels, whose use is hereby reconstructed from archaeological data of their find spots as well as from visual evidence. The locally produced headed cups, which continued into the Iron Age, form an important addition to the corpus of Canaanite art and cult objects.*

## 1. Fragments of a human-headed vase from Tel Haror

Among the cult objects found by E. Oren in the MB IIC temple at Tel Haror are two small fragments of a human-headed vase (**fig. 1**). Only the nose, part of the left eye and part of the joint eyebrows remain on one fragment, while the chin is preserved on the other. The two fragments measure 4.6 x 3.5 cm and 2.8 x 3.7 cm respectively. Oren brought the find to the attention of U. Zevulun, and entrusted her with its publication.

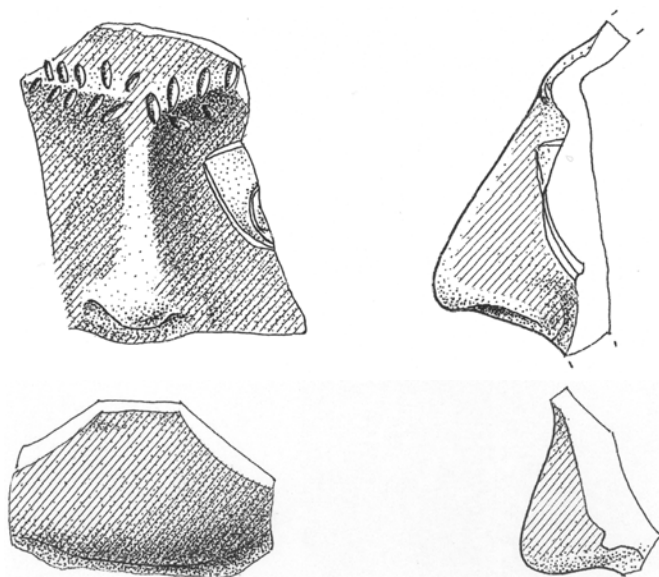
*Description:* Mixed sandy clay with a few large grits, fired yellow with an orange core; painted red and yellowish-white over a layer of white wash.<sup>1</sup> The facial features are finely modeled from additional clay applications on the outer face of a wheel-turned vessel, the complete shape and size of which are not known. The inner face of the larger fragment is wet-

---

\* For Othmar, whose contributions to the understanding of the symbolism of the biblical world have often served as a point of departure in our studies, a toast is offered in humble clay cups.

<sup>1</sup> Technological note: Other cult vessels exposed in the Tel Haror temple were also white-washed before being slipped or painted. This treatment of the vessels is evident in the censer bowls and their supporting stands, which were white-washed before the linear or curvilinear design was painted onto their surface (Oren 1993; 1997: 266 fig. 8.11). The fenestrated stands as well as the chalices from Megiddo, sacred precinct stratum X, exhibit the same treatment (Loud 1948: pl. 47).





**Fig. 1** Female-headed cup, Tel Haror (drawing by Anna Dodin).

smoothed and vertically burnished, suggesting an open carinated vessel. The eyebrows are formed by a prominent ridge exactly along the carination of the vessel. Deep diagonal notches of a fishbone design indicate the hairs. Deep incisions outline the almond-shaped eye and the iris. Shallow depressions mark the pupils as well as the nostrils of the finely modeled nose. The delicate chin is smooth and beardless, suggesting a feminine face.

Both fragments, including the chin, are covered with thick red paint, except for the eyes and the brows, which are painted yellowish-white.

The Tel Haror fragments are what remains of a female-headed cup. Its significance lies in the fact that it was exposed among the cultic furnishings of a Canaanite temple. Hereafter the Tel Haror cup is discussed within the series of locally made Canaanite head-shaped cups of the Middle Bronze Age. Textual evidence from contemporary Syria furnishes the cultural backdrop of this intriguing local class of cult vessels.

## *2. Head-shaped cups mentioned in written sources from Mari and Alalakh*

The mention of animal-headed cups made of gold and silver in documents from the royal archives of Mari and Alalakh (18th-17th centuries BCE)<sup>2</sup> and the sudden appearance of numerous clay head-shaped cups in the Assyrian Colony period levels in Anatolia (19th-18th centuries BCE), raises

<sup>2</sup> The vessels are described as GAL.SAG + animal name, i. e., “cup, head” of an animal.

the question whether this new fashion could also be traced in contemporaneous Canaan.

To answer the question one must: (a) acquaint with the documents from Mari and Alalakh, a testimony that sheds light on the trend of using such precious drinking cups amongst royalty and elite of northern Syria; (b) examine the head-shaped cup finds of Middle Bronze Age Canaan; and (c) investigate the relation between the Canaanite head-shaped cups and the similar cups unearthed in the well-dated assemblages of the Assyrian trade colonies in Anatolia.

Second millennium written sources prove widespread custom of feasting with head-shaped cups made of precious metal, many of which were fashioned in the shape of animal heads. We first learn about the production of such ornate cups current in 18th-century BCE Syria from administrative letters from Mari.<sup>3</sup> Mukannišum, head of the royal palatial workshops at Mari, reports in great detail the large-scale manufacture of various cups at the order of King Zimrilim. A large part of the gold and silver cups were shaped as the heads of lions, gazelles, bulls and calves, wild goats and others.

Some letters record the production of bull-headed cups made in the style of Tukriš in Iran.<sup>4</sup> We do not know how Tukriš-style head-shaped cups differed from cups produced in Mari style or in the style of other North Syrian (Yamhad) and Anatolian (Uršum) towns (Dunham 1989: 215; Guichard 2000: 443). But the very mention of a particular Tukriš style indicates that head-shaped cups, famed for their quality, were also produced in Iran.

Mukannišum's detailed letters bear witness to the careful weighing of the metals from which these cups were manufactured: 2 bull-headed cups of silver weighing 1 mina and 17  $\frac{2}{3}$  shekels; 8 calf-headed cups and 1 deer-headed cup of silver, weighing in total 5 and  $\frac{5}{6}$  mina and 9 shekels; 1 gazelle-headed cup of silver weighing  $\frac{1}{3}$  mina and 7  $\frac{2}{3}$  shekels by the king's personal set of weights (ARMT XII 8:9-14). The amount of silver involved in the production of the above-mentioned cups amounts to almost 4 kilograms.<sup>5</sup>

Another letter reports a small amount of silver (ca. 160 grams) intended to produce four horns and four ears for the completion of two gazelle-headed cups (ARMT XXI 227:4-9). This letter is also revealing in terms of the manufacturing technique of head-shaped cups: the parts protruding from the head, i. e., horns and ears, were produced separately and then welded to the respective head-shaped cups. A stone mould for casting horns

<sup>3</sup> The textual evidence was compiled by Dunham 1989: Table 1.

<sup>4</sup> ARMT VII 239:12', 18'; ARMT XXIV 91:9; ARMT XXV 347:22-23; 449 rev. 5-6; cf. Dalley 1984: 61-62, 93.

<sup>5</sup> At Mari the standard shekel was 8  $\frac{1}{3}$  grams, and the mina 500 grams; 1 mina = 60 shekels.

and ears was discovered in a metalsmith's workshop at Kültepe-Kaniš (Özgüç 1983: 425, pl. 87a-c). Conceivably, the small amount of silver mentioned in the Mari letter concerning the production of horns and ears, indicates that when using precious metals, the cup and its additional parts were hammered rather than mould cast (Muscarella 1974: 123).

Another revealing document from the Mari archives lists tin ingots and silver rings along with precious costly drinking cups, among them two bull-headed cups (Dalley 1984: 65-66, referring to ARMT VII 218). These costly articles were allotted or given as means of payment to important officials, whose names are mentioned. The high value of bull-headed cups is emphasized through the fact that they were given only to those officials receiving the highest remunerations (Dalley 1984: 68). Yassim-Dagan received only 6 drinking cups, and Yassim-El only 3; but the high official Hammu-šagiš got 73 cups, amongst them 2 bull-headed ones. This document testifies to the economical importance of head-shaped cups and their value as status attributes. The Mari documents often mention the persons receiving head-shaped cups as remunerations, but they do not inform us about the way these cups were used. Neither do these documents disclose any information regarding the possible use of head-shaped cups in religious contexts, as libation vessels or as votives. Possibly, such costly cups were put on display during drinking ceremonies to show off their owners' hierarchical prestige. On such occasions the cups were probably placed on elaborate stands. The king's stand was made of silver ornamented with lion's heads and stag horns.<sup>6</sup> The guests' stands were carved in ivory, decorated with gold and silver and studded with lapis lazuli.<sup>7</sup>

From Alalakh documents of level VII we also learn that at Alalakh silver and gold cups were distributed by the king as royal gifts or means of payment. One of the documents reports that King Yarimlim paid part of the palace's debt to the temple of Ištar in silver cups (AIT 127, cf. Na'aman 1980: 212). Another document relates that the king granted one third of the silver for the manufacture of a costly cup, intended as a wedding gift to the daughter of a priest (AIT 378, cf. Wiseman 1953: 14, 103). Only a small number of the Alalakh VII tablets specifically mention head-shaped cups. One document lists 71 precious drinking vessels given to Upša, among them three animal headed cups and five theriomorphic drinking vessels (AIT 390, cf. Deller 1985: 335-336). The three head-shaped cups mentioned in this text are a silver lion-headed cup, a golden dog-headed cup and a golden ram-headed cup. Of the theriomorphic vessels in the shape of full-bodied animals, three are bull-shaped; one was made in silver and two in gold.

<sup>6</sup> ARMT IX 267: 4; ARMT XIII 55; ARMT VII 264. See also Dalley 1984: 62.

<sup>7</sup> The combination of materials is reminiscent of an actual ivory box from Acemhöyük, originally of Syrian craftsmanship, see N. Özgüç 2002: 246; Ziffer 2005: 139-149.

The Alalakh texts thus augment the information gleaned from the Mari tablets by adding a ram's head and a dog's head to the head-shaped cups repertoire. At Alalakh head-shaped cups are listed along with whole bodied theriomorphic vessels. This complies with the 13th-century BCE Hittite cult inventories, where both types of vessels are mentioned together (Güterbock 1983: 211-214). Both types are indeed found together in the Assyrian colony merchants' houses at Kültepe.<sup>8</sup>

From the Alalakh tablet dealing with the recycling of a silver statue we learn that costly cups were manufactured at Alalakh itself (AIT 366 = Na'aman 1981). A divine silver statue weighing 685 shekels (5.5 kg), was melted down, its silver used for manufacturing various articles. Most of the silver (555 shekels) was used to make 11 drinking cups, of which one was in the shape of a ram's head. The rest of the silver (130 shekels) served to create funerary gifts (chest covering for the king, setting for an ivory ornament, horse trapping and chariot ornament) for the deceased king's grave. Presumably, the statue was melted down in order to prepare in great haste gifts worthy of being offered to a dead king. Possibly, the 11 silver cups were used in the funerary rites. However, the above mentioned tablet reports that only one cup was actually interred with the deceased king. A second cup was given to Dini-Addu, most probably the brother of the ruler of Alalakh.

Unfortunately, the Mari and Alalakh tablets do not mention the production of human-headed cups. The tablets do not explain why certain animals were selected to be represented in those head-shaped cups. However, the cultic role and symbolic aspects of head-shaped cups, not elaborated on in the Mari and Alalakh texts, may be gleaned from the Hittite cult inventories. Although of a later date (13th century BCE), the Hittite cult inventories indicate a direct connection between the divine animals and the theriomorphic drinking cups and rhyta of the gods. They also inform us that during certain festivals the royal couple drank out of animal-shaped vessels (Güterbock 1983: 211-214).

### 3. *Canaanite head-shaped cups of the Middle Bronze Age*

As demonstrated above, the Mari and Alalakh texts document only the production of animal-headed cups. In contrast, the material remains from the Assyrian colony period in Anatolia bear testimony to the existence, side by side, of both animal- and human-headed cups, although the latter are fewer.

<sup>8</sup> The exhibition catalogue *Die Hethiter* (T. Özgüç 2002) groups together a great number of headed cups and vessels from Kültepe (lions: cat. no. 30-33; rabbits: no. 38-39; bulls: no. 40-41; birds: 42, 43, 49-50; boars: nos. 44-45; antelopes 47-48). Also included are four human headed vases (cat. nos. 34-35, 37, 51).

The following is a chronological survey of Middle Bronze Age Canaanite head-shaped cups from Palestine. This survey complements U. Zevulun's previous discussions of Canaanite head-shaped cups of the second millennium BCE (Zevulun 1986-87; 1987).<sup>9</sup>

### 3.1. An unprovenanced gazelle-headed cup (**fig. 2**)

The cup, belonging to a private collector, is said to have been found in a burial cave somewhere between Bethlehem and Hebron.<sup>10</sup>

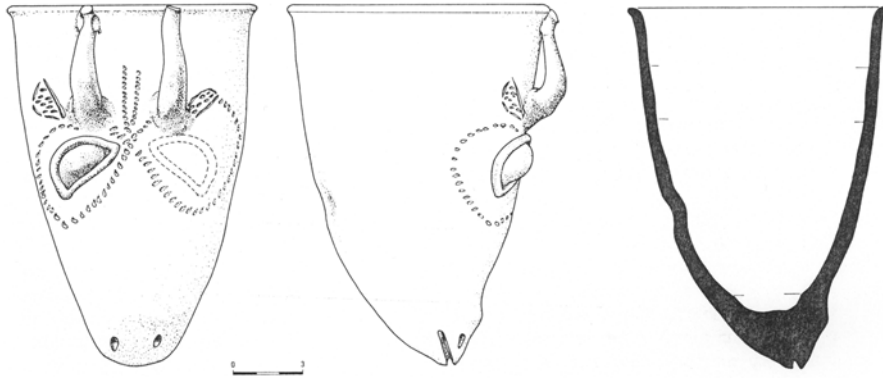
*Description:* Of conical wheel thrown shape, the cup is 16.5 cm tall, its rim diameter 11 cm. Of brownish red clay with a grey core and light coloured small grits, the cup is slipped and burnished, and fired grey. The burnish is dull. In the cup's wall a small, thumb-size depression enables steadying the cup horizontally when not in use, or to hold it firmly. The facial features of a horned animal are rendered in application, incision and puncturing.

The almond shape of the missing left eye is evident by the unslipped and unburnished "scar". The attractive right eye is large and accentuated. The eyeball is a large, bean-shaped pellet, surrounded by an almond-shaped fine contour coil. Two parallel and arching curved coils make the horns, beginning right above the eye, and stretching to the cup's rim, where they curve out to protrude away from the rim, their tips now broken. The small irregular ears are incised, their inner surface filled with multiple puncture. From the base of the right ear and the tip of the left ear, two punctured strips encircle the eyes, meeting at the eye corners and terminating in ribbon-like punctured strips parallel to the horns. A pointed tool, 2 mm in diameter, was used to produce both the incisions and the puncturing. The muzzle is modeled. An added amount of clay indicates the lower jaw and the prominent skin fold above the nostrils. The open mouth is indicated by a double beveled cut. The animal's features, such as the upward inclination of the muzzle, the eye contour and size, the prominent skin fold above the nostrils and the gracefully curving horns identify the animal as a gazelle.

*Discussion and parallels:* The grey burnished body and the use of puncturing and incision are typical of Amiran's zoomorphic class of the Tell el-

<sup>9</sup> In the meantime more Late Bronze Age animal-headed cups have come to light and been published: Ulu Burun shipwreck, see footnote 48; amber lion-headed cup from the royal hypogaeum at Qatna (Al-Maqdisi et al. 2003: 211-213); faience horned lion-headed cup from Hazor (We thank Amnon Ben-Tor for permission to mention this cup, which will be published by Sharon Zuckerman); lion-headed cup and equid-headed cup from a private collection in Nicosia (Flourentzos 1986); ram-headed cup fragment from the temple cella at Tell Kazel, level 6 (Gubel & Badre 1999-2000: 139-140, fig. 10:d).

<sup>10</sup> The alleged provenance of the cup is uncertain, but some grey burnished piriform juglets were said to have been found together with the cup.



**Fig. 2** Gazelle-headed cup, Hebron area (Zevulun 1986-87: fig. 8).



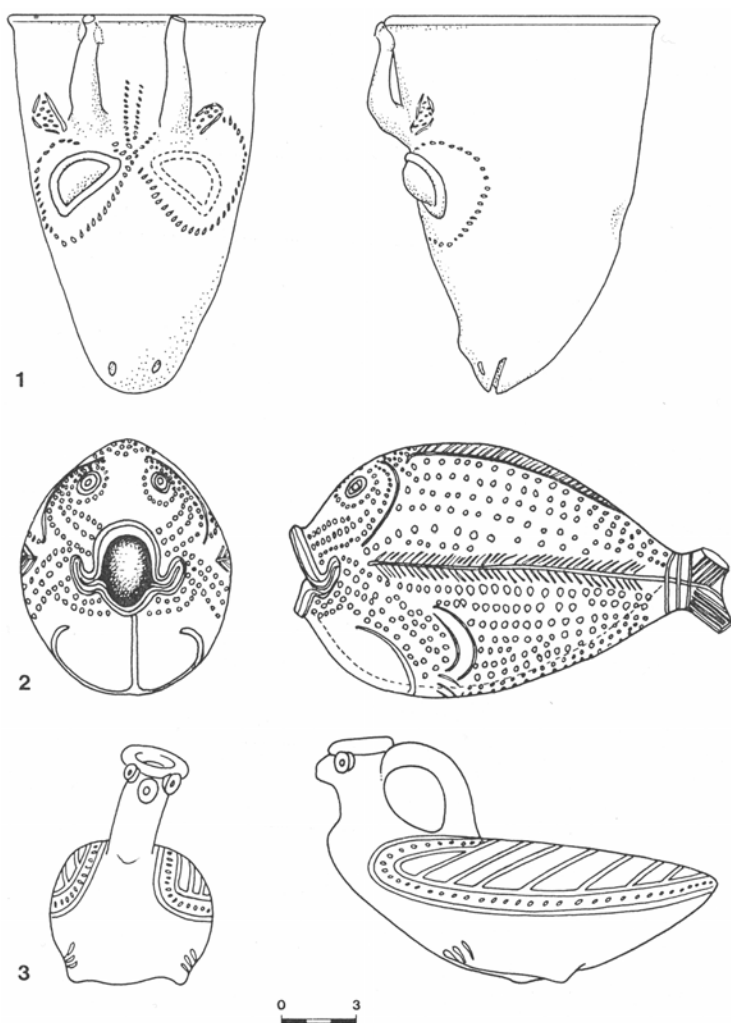
**Fig. 3** Trick juglet, Tur'an (Eisenberg 1975: 21).

Yahudiyeh ware.<sup>11</sup> The technical and stylistic features of the gazelle-headed cup are shared by other early examples of the ware.

The plastic fashioning of the animal's head may be compared with an outstanding trick juglet found in a late MB IIA burial cave at Tur'an (**fig. 3**).<sup>12</sup> The punctured frame encircling the gazelle's eyes (**fig. 4:1**) may be compared with the circle of punctured dots framing the eyes of the ichthy-

<sup>11</sup> Amiran 1975: 42; 1969: pl. 36. In private discussions Ruth Amiran pointed out that the figurative motifs of Tell el-Yahudiyeh ware found expression in both the surface decoration and in the plastic form of the vessel itself, both in zoomorphic and fruit shaped vessels. See also Prag 1973: 130.

<sup>12</sup> Eisenberg 1975: 21; Tadmor 1997: cat. no. 58; Gershuny & Eisenberg 2005: 11-14.



**Fig. 4:1** Gazelle-headed cup, Hebron area (see fig. 2).

**Fig. 4:2** Ichthyomorphic vessel, Tel Poleg (Gophna 1969: pl. 9).

**Fig. 4:3** Bird-shaped vessel, Megiddo XII (Loud 1948: pl. 247:1).

morphic vessel from a MB IIA burial cave at Tel Poleg (**fig. 4:2**).<sup>13</sup> The latter has several dotted bands delineating the eyes and the mouth area. The bird-shaped vessel from a Megiddo XII tomb employs a punctured and

<sup>13</sup> Gophna 1969. The cave was robbed during the excavation. The few items retrieved from the shaft of the cave are contemporaneous with the Aphek MB IIA palace II, see Kochavi, Beck & Gophna 1979: 133-141; Beck 1985; Kochavi, Beck & Yadin 2000: fig. 10.14-15. See also Tadmor 1986: 102-103.

incised band delineating the wings (**fig. 4:3**; Loud 1948: T. 5137, pl. 247:1). It should be emphasized that the gazelle-headed cup, the Tel Poleg ichthyomorphic vessel, the Megiddo XII bird, the Tur'an trick vessel, the two acorn-shaped juglets from Megiddo XIII (Loud 1948: pl. 19:27, 119:14) and Ginosar Tomb 2/3 (Epstein 1974: pl. 8:4), as well as the Palestinian fish jug from Tell el-Dab'a G (Bietak 1979: 239-240; 1991a: 28-29) all share the same technical feature: puncturing by a large single tip tool. These parallels enable dating the gazelle-headed cup to the late MB IIA.

There is no question that the idea of shaping drinking cups in animal-headed form was a novelty in Canaan, the result of a foreign influence. Searching for a possible origin for animal-headed cups, the 18th century BCE Mari texts, documenting such cups for the first time, so far, should be mentioned. Moreover, gazelle-headed cups: GAL SAG *ša-bi-tim* (Dunham 1989: 217-218, III 26-44) are specifically mentioned in the Mari texts several times. The archaeological record from the Assyrian colony period in Anatolia proves the existence of actual animal-headed pottery cups already during the 19th century BCE. The earliest examples were unearthed in merchants' dwellings of Karum Kaniš II.<sup>14</sup> The gazelle-headed cup from the Hebron area shares several features with the Anatolian examples: a head shape lacking a neck, grey monochrome burnished surface and applied anatomical details and incised facial features. These similarities may shed some light on the origin of Canaanite head-shaped cups.

### 3.2. Head-shaped cups from Jericho

#### 3.2.1. Horned animal-headed cup, Tomb J3 (**figs. 5:2, 7**)<sup>15</sup>

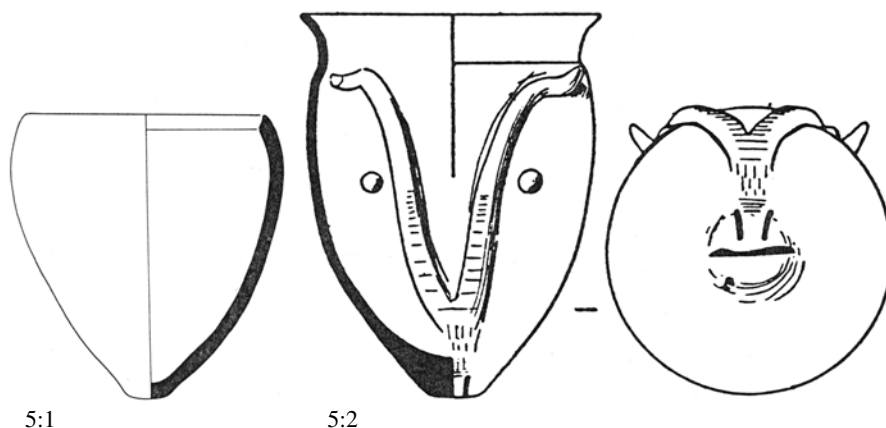
This is the closest local parallel to the gazelle-headed cup from the Hebron area. The two cups are of similar fabric, manufacturing technique and dimensions. Although depicting different animals (according to Kenyon), there is a great likeness between the two cups in the modeling of the muzzles with beveled cut mouths. Unlike the gazelle-headed cup of uncertain provenance, the Jericho horned cup was retrieved from an undisturbed single burial, classified by Kenyon with her Tomb Group I dated to the early MB IIB. In the tomb chamber a young warrior was interred along with rich funerary goods, including personal weapons, comprising three daggers, three battle axes and a decorated bronze belt.<sup>16</sup> In the entrance shaft remains of three domestic donkeys, rests of ritual slaughter and con-

<sup>14</sup> Özgüç 1959: 112-113, pl. 45:2; 46:1-2; 1986: 66, pl. 115:4-5.

<sup>15</sup> Kenyon 1960: fig. 116:6. See also Prag 1973: 130.

<sup>16</sup> Kenyon 1960: 301, 306. For further discussions of the tomb and its date, see Beck & Zevulun 1996: 70-72; fig. 5:a, b reproduce a high-quality Syrian cylinder seal and a scarab found with the warrior.





**Fig. 5:1** Recycled juglet, Jericho Tomb K3 (Kenyon 1965: fig. 93:9).

**Fig. 5:2** Ram-headed cup, Jericho Tomb J3 (Kenyon 1960: fig. 116:6).

sumption accompanying the deceased,<sup>17</sup> were found. Similar finds from tombs of “Foreign Warriors” discovered at Tell el-Dab’a confirm Kenyon’s dating.<sup>18</sup>

*Description:* Wheel thrown, grey body, grey slipped and burnished. Height 14.5 cm, diameter of out-splayed rim 11.2 cm. The piriform cup has a very short neck. The thickened base is flattened. A slight carination marks the transition between body and neck (**fig. 5:2**). A technical note should be added: While throwing the cup the inventive potter combined shape elements from different vessels. The out-splayed rim derives from an early type of the carinated bowl.<sup>19</sup> The shape of the cup’s body and the thick, flattened base is borrowed from a piriform juglet shape. Interestingly, in an earlier assemblage, Jericho Tomb K3, a grey-burnished piriform cup with a thick flattened base was found. This simple cup was fabricated from a broken juglet, recycled to a new function by smoothing the break to become a rim (**fig. 5:1**).<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Wapnish 1997: 359. Pardee pointed out that at Mari, donkey sacrifices were performed not only in the ceremonies of covenants, but also in funerary repasts that were part of *kispu* ceremonies (Pardee 2000: 229).

<sup>18</sup> Tombs in strata G-F, see Bietak 1979: 242, 244-246; 1985: fig. 12; 1991b: 56-58. A firmly dated bronze belt from a tomb at Kültepe Ib (Emre 1971: 144, pl. 16:A-C, fig. 39) further confirms Kenyon’s dating.

<sup>19</sup> Compare post-Palace carinated neck bowls at Aphek, Beck 1975: 70-71, fig. 11:2, 6, 7, and type J bowls from Jericho, Groups I-II, see Kenyon 1960: figs. 112, 116:3-5, 130:12, 16, 17.

<sup>20</sup> Kenyon 1965: 204, fig. 93:9. Tomb K3 is the only one dating from the MB IIA.

The facial features of a horned animal were created by plastic application and incision on the cup's body. The rim remains bare of any additions. The elongated horns, made of two clay coils joined at their base on the muzzle, run along the entire height of the cup's body. Reaching the shoulder, the horns curve to the side, their tips pointing outwards in a lyre-like form. Two small clay pellets making the eyes are applied at mid-height flanking the horns. Striations mark the horns from eye level to their base, indicating the rib-like nature of the horns. The thickened base takes the shape of the animals' muzzle, where a mouth was grooved and the nostrils incised.

*Comparanda and discussion:* This is the second example of Canaanite theriomorphic head-shaped cups of the Tell el-Yahudiyeh ware. The identity of the animal is debatable. Kenyon identified it as a ram. The stylized facial features of this head-shaped cup have an interesting parallel in a twin head vessel from Kültepe II (fig. 6).<sup>21</sup> In this small vessel, each cup depicts a different horned animal head: On one head the horns encircle the eyes down to the top of the muzzle, certainly ram's horns. On the other head the horns issue from between the eyes and outward toward the forehead in a lyre-like form, just as on the cup from Jericho.

The excellent preservation of Tomb J3 with a single interment and funerary goods in their original burial state provides clues for the function of this head-shaped cup within the burial chamber. Kenyon's meticulous graphic plan of the tomb (Kenyon 1960: fig. 114) is most revealing: Of all the burial goods, the head-shaped cup is the sole item found near the entrance to the burial chamber. It was found lying on its side and the rim facing the deceased right palm of the hand. The rest of the funerary goods were densely arranged in the tomb chamber – some near the skeleton to its left and at its feet, the others along the walls of the chamber. Undoubtedly, many of the vessels contained food and drink. In the flat bowls and around them, sheep bones were found. Each of the big craters had a carinated drinking bowl in it. The outstanding findspot of the head-shaped cup implies its special role. One wonders whether the kinfolk of the deceased left the cup within his reach or whether its position implies that they had actually used the cup to pour libations for the dead.<sup>22</sup>

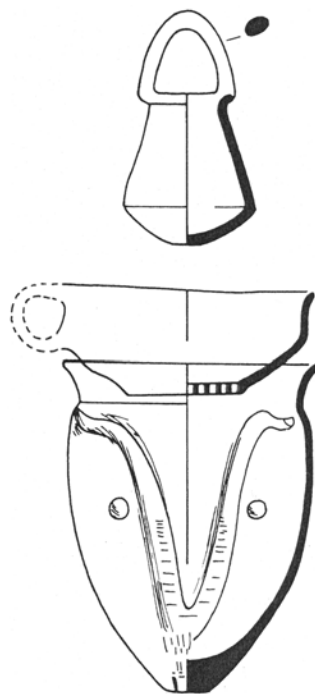
Describing the burial customs of Canaanite Jericho (Kenyon 1957: 233-255), Kenyon postulated that the vessels used in the Canaanite's lifetime accompanied the deceased to his tomb. Indeed, her insight proves right regarding also the rare objects found in Tomb J3. The head-shaped cup belt

<sup>21</sup> Emre 1964: 89, fig. 10. See *Land of Civilizations, Turkey* 1985: 363, no. 95, Museum of Anatolian Civilizations, Ankara 12230.

<sup>22</sup> In the Aegean, libations are thought to have been poured in the dromos, but not actually inside the burial chamber (Koehl 2006: 327-329).



**Fig. 6** Twin head vessel, Kültepe II (Zevulun 1986-87: fig. 8).



**Fig. 7** Ceremonial drinking set, Jericho Tomb J3 (Zevulun 1986-87: fig. 9).

was damaged and mended before its placement at the deceased's left side.<sup>23</sup> It seems that both the chipped head-shaped cup and the patched-up belt had been in long use before their final placement in the tomb.

The deceased was further provided with a strainer (the handle of which was broken off in antiquity) and a small situla, both made of clay similar to that of the head-shaped cup, fired grey and burnished (**fig. 7**; Kenyon 1960: fig. 116:7, 12), amongst other objects. The strainer's diameter and dimensions beautifully fit into the rim of the head-shaped cup, indicating that both utility-minded vessels were created at one and the same time, so that they could be used together as a set.<sup>24</sup> This set comprised three vessels: a head-shaped drinking and/or libation cup, a strainer for straining the beverage and a pouring situla.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> The mending is well visible in Kenyon 1960: fig. 117:3-4.

<sup>24</sup> For a detailed discussion of strainers and sets in the Bronze Age, see Koehl 2006: 271.

<sup>25</sup> The function of the situla becomes clear by the fact that neither dipper juglets nor storage jars were found in Tomb J3.

In the undisturbed content of this warrior's tomb, a special ceremonial drinking set with a head-shaped cup as hallmark becomes evident. Another such drinking set, with clear association to a warrior, was retrieved from the lower phase of Tomb 9 at Jericho.

### 3.2.2. Human-headed cup, Tomb 9 (**fig. 12:1; pl. IV:1**)

This famous masterpiece of Canaanite ceramic art was retrieved by Garstang from the lowest burial phase (E) of Tomb 9, abounding in burial gifts.<sup>26</sup> Garstang distinguished five phases in the tomb and surmised that the tomb had been in use over a long period of time. Kenyon assigned this tomb to her Group III and treated its entire finds as a single assemblage (Kenyon 1965: 171-172), in spite of the fact that in the tombs excavated by herself, she clearly distinguished the various burial phases and dated them within her relative chronology of the Jericho tombs. We contend that in the case of Tomb 9, Garstang's phase E is earlier than Kenyon's Group III and should be dated to her Early Group II.<sup>27</sup>

*Description:* The cup is made of brownish-grey clay, slipped and burnished. Height 21.5 cm, depth 15 cm, rim diameter 16 cm. The cup is an ingenious variant of the wheel-turned pedestal vase, a type first appearing in Tomb Group II at Jericho (Kenyon 1960: 279-280; 1965: 184-186). The trumpet-shaped foot of this head-shaped cup is taller than any of the standard pedestal vases. Onto this pedestal vase the potter sculpted in clay the head of a hairy and bearded human male, employing several techniques. The expressive facial features were modeled with great exaggeration. The smooth eye area, the curved brows, the projecting long nose which overshadows a grinning mouth and the coiffure which reveals a clean shaven nape, were fashioned by application. The prominent flat ears are made of clay slabs with an emphatic border of applied coils. The eye contour was incised after firing. The shaven areas were highly burnished, while the hairy parts, coiffure and beard, were indicated by white encrusted punctures created by a single tip tool, so typical of the early Tell el-Yahudiyeh style. However, on this vessel the coroplast refrained from delineating the various parts of the head by incision. Hairy areas and shaven parts were

<sup>26</sup> PAM 32.1366: Garstang 1932: 45-46, fig. 9, pl. 29, 42-43; Tadmor 1986: 103-104.

<sup>27</sup> Support for an earlier date for Tomb 9, phase E is found in Kenyon's discussion of Tomb B3 (1960: 395, 402, fig. 162). Kenyon assigned a bird-shaped, grey-burnished vessel to the earliest phase of B3. The fabric, as well as the decoration technique, relate this bird-shaped vessel to the Tell el-Yahudiyeh ware. See also Prag 1973: 130 n. 26. This is another variant of a pedestal vase, equipped with a tall and slender foot, whose sole parallel is in the human-headed cup from Garstang's Tomb 9. Another example of a high footed cup or goblet was found in Jericho Tomb B48 (Kenyon 1965: fig. 97:1). It comes from a burial phase dated by Kenyon to her early Group II.



**Fig. 8** Double-faced vase, Kültepe II (Boehmer 1983: fig. 4).



**Fig. 9** Bearded human face, Kültepe Ib (Boehmer 1983: fig. 5).

defined by the playful contrast between punctured and smooth, glossy burnished surfaces. Although this is not an individualistic portrait (Tadmor 1986: 103-104), the potter seems to have attempted to portray a specific beard fashion, in which facial hair frames a clean shaven chin, and a coiffure which reveals a smoothly shaven nape.

*Comparanda and discussion:* The shaven chin contrasted by a hanging beard has its parallel in a double-faced vase from Kültepe II (**fig. 8**). This monochrome burnished vase has the face of a bearded man on the front and the face of a woman on the back (Özgüç 1979: 267-269). What is striking about this vase are the horns applied to both faces, pointing to the divine nature of the pair (Haas 1994: 529). The beard fashion of the male of this two-faced cup is paralleled in steatite moulds for casting lead figurines from Kültepe Ib and Alishar Höyük, depicting a divine couple (Emre 1971: pl. 5-8, figs. 29-32, p. 70). A monochrome grey burnished vase fragment with a modeled bearded male portrait (**fig. 9**) from Kültepe Ib should be mentioned here. Although the beard is different, the ears are strikingly similar to the male head-shaped cup from Jericho in that the circumference of the ear is rendered with great plasticity. The Anatolian portraiture of the 19th-18th centuries BCE, reflected in the rendition of the male-headed cup from Jericho, insinuates a possible Anatolian origin for the Canaanite human-headed cups at their first appearance in Canaan.

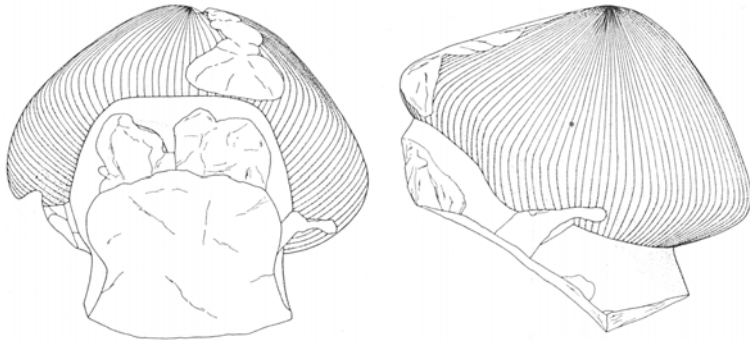
The hairstyle, however, seems to be a local feature. The clean-shaven nape echoes Egyptian renditions of Asiatic male hairstyles, such as are depicted in the wall paintings of Khnumhotep's tomb at Beni Hasan (**fig. 10a**) and Mereret's pectoral from Dahshur (**fig. 10b**; Aldred 1978: 117 no. 30). The statue of an Asiatic nobleman from a tomb at Tell el-Dab'a stra-



**Fig. 10a** Canaanite with “mushroom” coiffure, Beni Hasan (Ziffer 1990: fig. 24\*).



**Fig. 10b** Pectoral from Dahshur (Ziffer 1990: fig. 106).



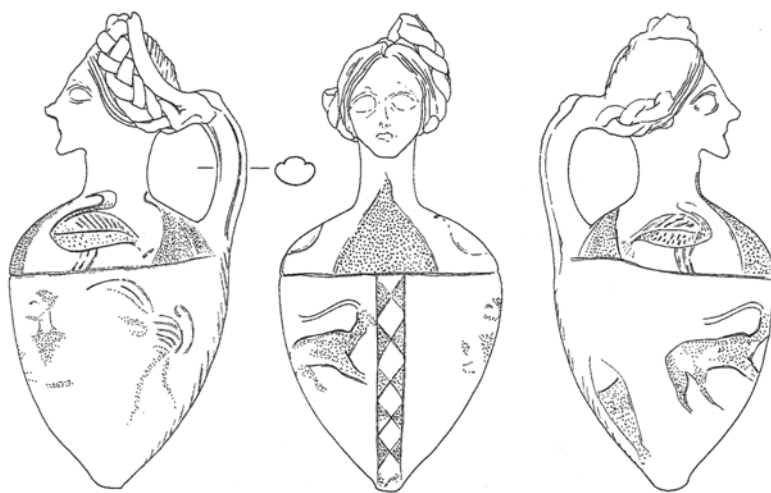
**Fig. 10c** Head of a statue, Tell el-Dab’a, stratum d/2-1 (Bietak 1991b: fig. 10).

tum d/2-1 is a three-dimensional example of this peculiar hair style nicknamed “mushroom coiffure” (**fig. 10c**).<sup>28</sup> Thus the male-headed cup from Jericho demonstrates local characteristics tinged by northern traits.

This cup is our third example of Tell el-Yahudiyeh ware head-shaped cups. An anthropomorphic juglet, also of the Tell el-Yahudiyeh ware, also comes from Jericho.<sup>29</sup> This rhyton juglet, whose neck is topped by a three-dimensional woman’s head, demonstrates a specific female hairstyle (**fig. 11**). The woman’s hair is parted in the middle to form two braids that

<sup>28</sup> Bietak 1991b: 63, fig. 10, pl. 16-17; Schiestl 2006. In her Trude Dothan lecture “What Did the Hyksos Look Like? Image and Identity” at the Albright Institute, Jerusalem, 9 March 2005, Dr. Dorothea Arnold presented a rich array of mushroom hairstyled figures, concluding that this was the typical Hyksos coiffure.

<sup>29</sup> This juglet, on display at the Amman Museum, was not found in situ. It was discussed by Merrillees 1978: 82, pl. 9:A-D; Balensi 1986.



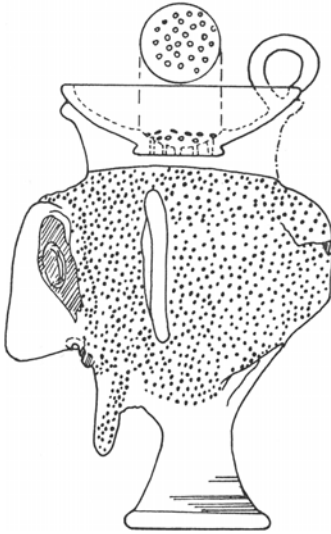
**Fig. 11** Anthropomorphic juglet, Jericho (Balensi 1986: 75).

crown her head. A filling hole is pierced through the crown of her head. Her pierced mouth served as a pouring hole.

The incised figures surrounding the juglet's body on either side of a stylized tree reflect the subject repertoire of the Canaanite Tell el-Yahudiyeh potters. All these figures: a bearded man, a horned animal, a fish and birds, find their three-dimensional realization in the local plastic vessels of the ware as demonstrated in this article.<sup>30</sup> We believe that the female head rising above the composition of tree-and-figures represents a deity. The symbolic role of the vase probably was to invoke the blessing of the nurturing goddess. When the rhyton was filled through the top opening, the liquid would flow from the goddess's mouth, watering tree, humankind and animals alike.

*Function:* That the standard pedestal vase served for drinking is evident from the Jericho tombs context. Pedestal vases and carinated drinking bowls were found together on wooden tables laden for a feast (Kenyon 1960: pl. 26:2, 30), inside large mixing craters (Kenyon 1960: pl. 31) and even adhering to the mouths of Storage jars arranged along the burial chamber walls (Kenyon 1960: pl. 33). The male-headed cup also served in drinking. As mentioned above, this cup was already damaged when placed in the tomb, indicating that it had been used by the owner in his lifetime. This prestigious cup, as well as the weapons found with the deceased, prove that the owner was a man of high status (Garstang 1932: pl. 37). The numerous weapons, the high quality of the male-headed cup and a clay

<sup>30</sup> The incised/punctured decoration of this rhyton juglet was also done by a single tip tool.



**Fig. 12:1** Ceremonial drinking set, Jericho Tomb 9E (Zevulun 1986-87: fig. 13:1). **Fig. 12:2** Silver strainer, Byblos (Montet 1928: pl. 113, no. 750).

strainer fitting exactly in its mouth (**fig. 12:1**) indicate that the earliest burial in Tomb 9 was that of a single warrior. As in the slightly earlier Tomb J3, the hallmark of the dead warrior's drinking set was the head-shaped cup. However, its matching strainer is better designed, since the inner placement of the handle safeguarded it against breaking. The design of this strainer is paralleled by an identically shaped silver strainer from the well-dated tomb of Ipšemuabi, King of Byblos (**fig. 12:2**). The Byblian strainer was part of a royal drinking set, comprising a silver pedestal pot with long spout and handle, and a golden open bowl.<sup>31</sup> The silver pedestal pot may be considered a predecessor of the pottery pedestal vase. The golden open bowl seems to be the prototype of the open, carinated bowl of Kenyon's type D. Both the pedestal vase and the open carinated bowl first appear at Jericho in Kenyon's Tomb Group II. It thus transpires that the pottery drinking vessels from Jericho imitate metal forms.

The evidence from the two warrior tombs at Jericho shows that similarly to Mari and Alalakh, head-shaped cups were used as a status symbol by the Canaanite elite.

<sup>31</sup> Montet 1928: 192-194, pl. 112-113, no. 750 (strainer), 747 (silver pedestal pot), 754 (gold bowl). The perforated base of the strainer did not survive.



### 3.2.3. Gazelle-headed cup, residential quarter, building 40 (fig. 13)

This cup was found broken in the debris accumulated on the ground floor of a small private house of the late Middle Bronze Age.<sup>32</sup>

*Description:* Of pinkish clay, white-slipped and burnished, this cup was assembled of three separate wheel-turned parts: A funnel-shaped neck (height 8 cm), a narrow elongated body (max. diameter 8 cm, length of body 21.5 cm) and a trumpet-shaped pedestal base (height 6.5 cm). This fancifully contrived vase is a late variant of the pedestal vase so ubiquitous at Jericho.<sup>33</sup> Instead of the standard piriform body, the potter created the vessel's body of an elongated cylindrical dipper juglet turned on its side. The pointed end of this juglet-like body takes on the shape of a long horned gazelle's head. A beveled groove marks the mouth, the delicate nostrils are also modeled and incised. The almond-shaped eyes (the left one now missing) are applied, their contours incised. The eyelashes and the fine hair on the snout are rendered by dots punctured by a single tip tool. Of the applied ears only small stumps survive. The horns were created of two fine clay coils applied above the eyes, curving gracefully toward the rim. Possibly, when creating this harmoniously balanced vase, the potter had a metal prototype in mind. Interestingly, a much later example of such intricately devised cups are the Attic animal's head 'bent rhyta' of the fifth century BCE (Hoffmann 1961: 21-23, pl. 8-10).

*Comparanda and discussion:* This late head-shaped cup is made of pinkish clay, unlike the earlier Tell el-Yahudiyeh head-shaped cups from the Hebron area and Jericho discussed so far. But the fine rendering of the gazelle's almond-shaped eyes, delineated by punctured dots and the cut mouth find their exact parallels in the gazelle-headed cup from the Hebron area. This stylistic resemblance proves an ongoing Canaanite potter's tradition through the Middle Bronze Age.

A bull-headed cup from *Tell Jemmeh*, dated to the last phase of the MB IIC, was reported by G. van Beek under the lemma "Tell Jemmeh" in the *NEAEHL* (1993): "From the last phase of the Middle Bronze Age IIC in field III came a Tell el-Yahudiyeh ware zoomorphic vessel in the form of a bull head – with muzzle, eyes, horns, and probably ears added in relief –

<sup>32</sup> PAM 33.1331/1, Garstang 1934: 129, pl. 16, 22:15-21, 44 below. Room 40 is one of Garstang's "palace storerooms". However, Kenyon showed that the so-called palace storerooms were none but densely packed, two-storeyed private houses, in which the ground floor served as a shop and storing area, while the upper floor was used for domestic activities (Kenyon 1970: 193).

<sup>33</sup> In the private houses which Garstang identified as "palace storerooms", a number of curious late variants of the pedestal vase were found (Garstang 1934: pl. 20:14, 22:9, 25:20, 26:28, 44 above).



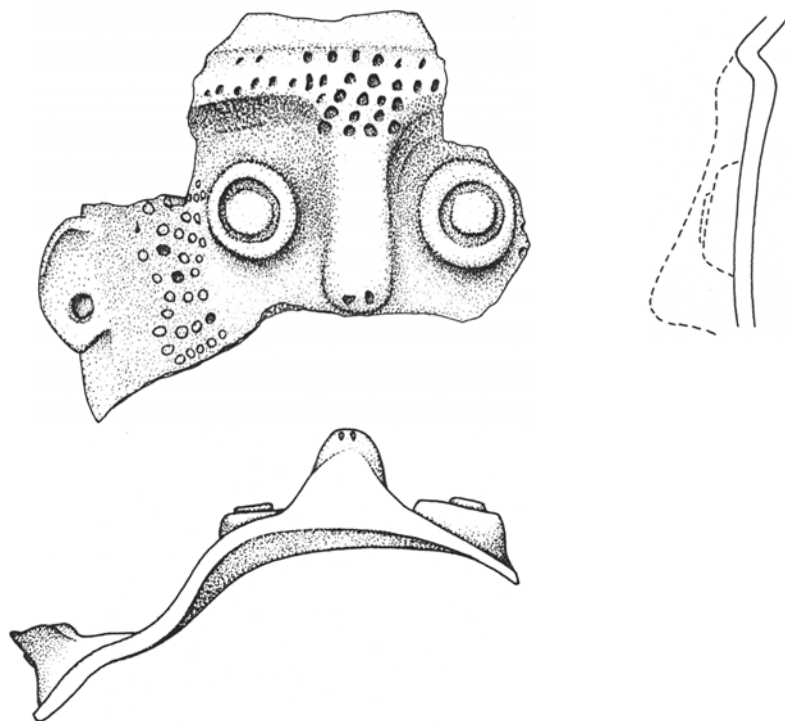
**Fig. 13** Gazelle-headed cup, Jericho, residential quarter (Garstang 1934: pl. 22:21; photograph by Gregory Vinitsky).

standing on a high trumpet foot with a pouring spout rising from the top of the head. Features such as folds of skin, eyelashes, and mouth are incised and filled with white paint” (Van Beek 1993: 668). In 1988 Van Beek was kind enough to show U. Zevulun the cup in restoration. Judging by Garstang’s gazelle-headed cup from Jericho, we suggest that the “pouring spout” and the “high trumpet base” described in the *NEAEHL* are, in fact, the pedestal vase features of the Tell Jemmeh bull-headed cup. To date, the Tell el-Yahudiyeh bull-headed cup from Jemmeh and the gazelle-headed cup from Jericho are two late examples of Middle Bronze Age animal-headed cups from Southern Palestine.

### 3.3. A male-headed cup from Tell el-‘Ajjul (**fig. 14, pl. IV:2**)

Though of different fabric and ware, a fragmentary, unpublished human-headed cup from Tell el-‘Ajjul, PAM 47.463 (field no. 1771) said to be of the Middle Bronze Age II, furnishes a very close local parallel to the male-headed cup from Jericho.

*Description:* Reddish-brown, gritty ware and buff-slipped, light grey wash on hair and eye-balls. Brown core in the thickened parts of the vessel. The face survives below the carination of the cup. The upper part of the cup, namely neck and rim, are not preserved. Mouth and chin are missing. A break above the left eye, where the clay additions for the hairdo had been



**Fig. 14** Male-headed cup, Tell el-ʿAjjul (drawing by Pnina Arad).

applied, reveals the wall of the cup (0.35 cm thick) as thrown by the potter. It seems that while still on the wheel, the potter pressed two vertical recesses to outline the contour of the face. Clay balls constitute a pair of bulging eyes, where an impressed groove demarcates the grey-painted pupil.<sup>34</sup> The potter left his fingerprint on the upper part of the left eye. Below the carination and above the eyes, a thick horizontally applied coil, painted grey and punctured, marks the joint eyebrows or hairdo(?). The facial hair, surviving mainly on the right, running down the temples along the recessed area, is also painted grey and reed impressed. The nose is well modeled with two tiny pricked nostrils. The flat ear is slightly folded, the earlobe pierced through.

*Comparanda and discussion:* The surviving fragment of this cup enables only a limited reconstruction of the face. The lower part of the whisker broadens gradually towards the now missing chin, insinuating a bearded face. Whiskers and eyebrows (or hairdo) frame the smooth skin of the eye

<sup>34</sup> An identical rendering of the bulging eye – an impressed clay ball – was employed on a lion-headed cup from the slope of Tell Atchana recently published by Yener 2006: 104, fig. 4.26, pl. 8.

and cheek area, out of which the round, bulging eyes stare at the onlooker. This quality of the face is most strikingly similar to the male-headed cup from Jericho. Both probably conform to the same hair and beard fashion suggested above.

### 3.4. Chronology of head-shaped cups in Southern Canaan

Although from a robbed burial, we believe that the gazelle's head-shaped cup from the Hebron area is the earliest of the Canaanite head-shaped cups known to us.<sup>35</sup> The proposed date in the late MB IIA is based on parallels of local Tell el-Yahudiyeh ware and stylistic features, paralleled with Kültepe II.

The three head-shaped cups excavated at Jericho were retrieved from three archaeological assemblages of the MB IIB. The two warrior burials – J3 and 9(E) – may be dated consecutively to the early phase of the MB IIB. Garstang's "palace storeroom"/Kenyon's House 40 should be dated later, to the last phase of the MB IIC at Jericho.<sup>36</sup> If not an heirloom, the bull-headed cup from Tell Jemmeh may well be contemporaneous with the latest of the Jericho head-shaped cups. The female-headed cup from Tel Haror was retrieved from the MB IIC Migdal temple (Oren 1997: 263-265).

This survey of South Palestinian head-shaped cups clearly demonstrates that the early Canaanite head-shaped cups were first produced in the workshops of early Tell el-Yahudiyeh potters.<sup>37</sup> Both animal- and human-headed cups continued to be part of the special output of MB II potters in other local wares as well. The combination of animal- and human-headed cups already encountered in the domestic context at Kültepe II finds expression in the visual record of 17th-century Anatolian glyptic. In the Tyskiewicz stamp-cylinder seal, two animal-headed cups have been identified beneath the cremation scene.<sup>38</sup> The stamp design on the base of this seal comprises one vessel in the centre, around which are six heads in radial disposition: a frontally depicted lion and the heads of a bull, a lion, a human, an eagle and a caprid. We contend that the heads in the stamp design are none but head-shaped cups, and that this collection of animal- and human-shaped vessels

<sup>35</sup> Several Middle Bronze Age cemeteries have been excavated in the hill country north of Hebron. Some of them contained tombs dating from the late MB IIA. It is not impossible that the gazelle's head cup originates in one of these cemeteries. For the most recent survey and summary see Gonen 2001, and bibliography therein.

<sup>36</sup> In terms of Kenyon's relative chronology of Jericho, Tomb J3 dates within Tomb Group I. Kenyon dates burial 9(E) in her Group III, but as we have stated above, this burial should be dated within Group II. The last MB II settlement at Jericho, including House 40, is dated by Kenyon within her Tomb Group V (see Kenyon 1965: 593).

<sup>37</sup> Our early Tell el-Yahudiyeh = Merrillies's el-Lisht group.

<sup>38</sup> Alp 2000: 44; Alexander 1973-1976: 150-151, fig. 2a identified the two animal heads as products of the herds, complementing the agricultural produce of pomegranate and ear of wheat.

represents drinking or libation paraphernalia comprising pouring vessels and head-shaped cups. The variety of the head-shaped cups, human- and animal-shaped, coincides with the repertoire of head-shaped cups unearthed in Anatolia and Canaan alike.

### 3.5. Head-shaped cups from Megiddo

Head-shaped cups from MB II assemblages at Megiddo are even scantier than the yield of Jericho. None of the tombs which contained punctured juglets and zoomorphic vessels of the Tell el-Yahudiyeh ware produced head-shaped cups.

The two head-shaped cups fragments discussed below were found in the sacred area, stratum X. Similarly to the MB IIC cups from Tell el-ʿAjjul, Tel Haror and Jericho (House 40), the Megiddo head-shaped cups are no longer fired grey and burnished in the Tell el-Yahudiyeh ware tradition. Along with the fragment from Tel Haror, they add another dimension to the issue of the role of head-shaped cups in temple activity in the late Middle Bronze Age.

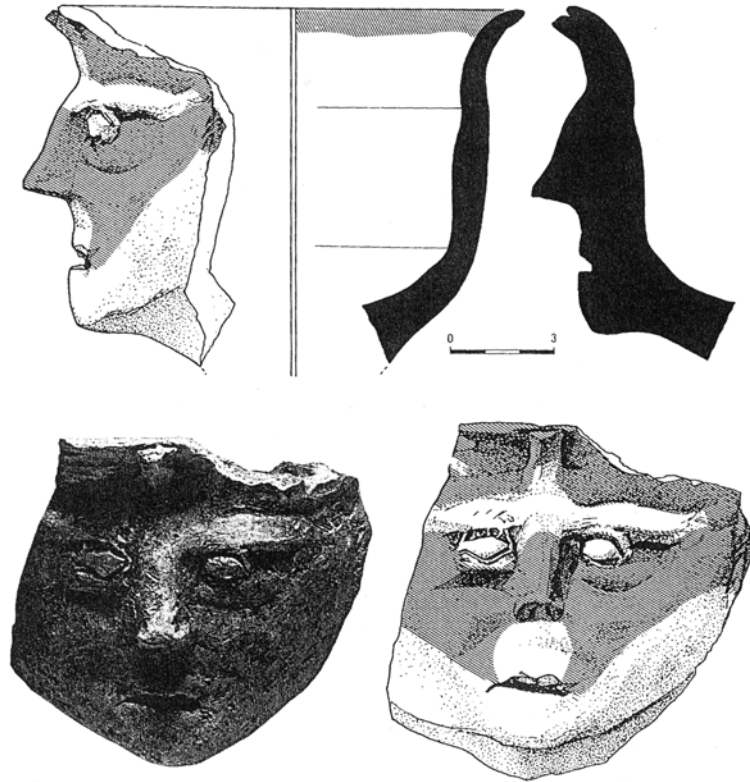
#### 3.5.1. Female-headed cup (**fig. 15**)

The cup was found in the western section of the sacred precinct, stratum X (Loud 1948: pl. 47:20, 131:10 [PAM 39.518]).

*Description:* Full profile (except for the base) of a wheel-turned head-shaped cup made of buff clay with grey and white small and large grits. The fragment measures 9.6 x 8.3 cm. Estimated diameter of rim: 12 cm. The base and the back wall of the cup are missing. However, the thickened lower part of the surviving fragment (below the chin) and its inclination hint to the fact that originally the cup was footed as is the male-headed cup from Jericho.<sup>39</sup>

A beardless human face, almost fully preserved, is hand modeled by applied clay to the wheel made cup. The parted lips were achieved by beveled cuts in the tiny mouth. The upper lip was cut twice to shape. Modeled clay pellets applied to the eye sockets constitute the eyeballs. The eye balls are framed by irregular incised lines. The nose and the eyebrows are modeled from clay coils. The nostrils are incised in the well-modeled nose. Of the ears only a stump survives of the left one. There is a small odd protuberance in mid-forehead and in line with the nose, roughly finished at rim

<sup>39</sup> Compare also later footed examples, e. g., a beardless human-headed cup from Gezer (Zevulun 1987: 101), a male-headed cup from Tell Brak (Mallowan 1947: 185-186, pl. 40), the famous faience female-headed cups and a wooden cup discussed below (see Culican 1971 and previous literature therein; Mazzoni 1979-80).

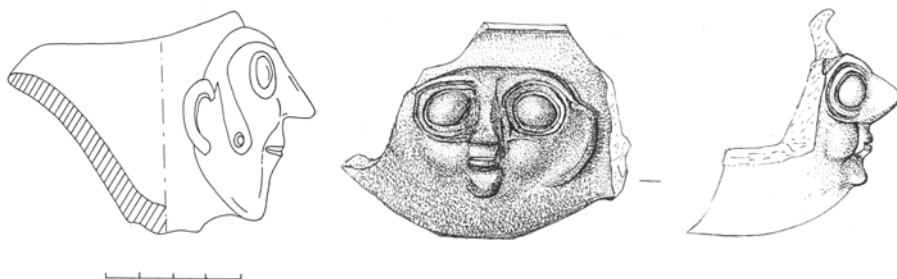


**Fig. 15** Female-headed cup, Megiddo X (new drawing by Joseph Kapelian; photograph by Gregory Vinitsky).

level. The face is painted red from mouth level up, including the forehead, completely covering the protuberance. Only the eyebrows, eyes, the sides of the face, as well as the lower jaw and chin, are left unpainted.

*Comparanda and discussion:* The broad and full beardless face harks back to the Anatolian female-headed cups. Although the resemblance is only general, two small cups, each with a modeled beardless face, one spouted cup from Kültepe Ib, the other from Boğazköy, should be mentioned here (**figs. 16:1-2**; Özgüç 1992; Boehmer 1983: 14-15, pl. 3:7, 4:7).

The most remarkable comparisons come from Pella and Tel Haror. A late MB IIC **Pella** tomb yielded a wheel-turned **human-headed cup** of lavigated clay (**fig. 17**), cream slipped and lightly burnished, fired buff. Facial features – eyes, eyebrows, ears and nose are rendered with great plasticity. The eyebrows are fishbone-incised. Since the face is broken below the incised mouth, it is impossible to know whether the figure was bearded or not. The face is painted purple-red, leaving bare the eyes, eye-



**Fig. 16:1** Spouted female-headed cup, Kültepe Ib (Özgüç 1992: fig. 1).

**Fig. 16:2** Female-headed cup, Boğazköy (Boehmer 1983: pl. 3:7).



**Fig. 17** Human-headed cup, Pella (Hennessy et al. 1981: fig. 2:1).

**Fig. 18** Female-headed cup, Tel Dan (drawing courtesy of the Nelson Glueck School of Biblical Archaeology).

brows, temples and ears, as well as the extremities of the forehead. The ridged carination above the face is also painted red (Hennessy 1981: 269-270, fig. 2:1; Kamlah 2005: 103, fig. 5.10). In both the head-shaped cup from Megiddo headcup and the one from Pella the faces are painted identically, the red paint used to delimit the face, leaving eyes, eyebrows and temples unpainted.

The cup from *Tel Haror* (above, **fig. 1**) is unique in that eyes and brows are actually painted yellowish-white. Unlike the cup from Megiddo, where the chin was left unpainted, on the Tel Haror cup red paint covers the chin entirely. The cup from Pella is most similar to the head-shaped cup from Tel Haror in the preserved facial features. In both cups the eyes are almond shaped and slanting and the eyebrows are fishbone-incised. As for findspot, the Pella cup comes from a tomb, whereas both the Megiddo and the Tel Haror cups were found in temples.

Another fragment should be mentioned here. From *Tel Dan* comes a fragment retrieved from the debris of Building 6156, in Area K, considered by Biran to be a LB I temple. It is a fully preserved human face, although the ears are not extant (**fig. 18; pl. IV:3**).<sup>40</sup> The fragment was reproduced in the NEAEHL with a caption reading: “Clay female head, 15th century BCE” (Biran 1993: 326). In *Biblical Dan*, Biran referred to the face as “Clay mask” (Biran 1994: 106, fig. 71). Probably this is a fragment of yet another female-headed cup. The face is entirely painted yellowish-white. The eyes, brows and hairline are thickly painted brownish-black. The use of paint to emphasize facial features and coiffure is reminiscent of the male-headed cup from Tell Brak and the later beardless head-shaped cup from Gezer.<sup>41</sup>

The stark contrast between the pale face and the dark features imparts liveliness to this woman’s face. This remarkable quality of the face perhaps shows the potter’s attempt to imitate in clay a faience or even ivory figure.

Two examples of Syrian female-headed cups made of faience, almost contemporary with the pottery head-shaped cups from Megiddo, Tel Haror and Pella, should be mentioned here. Both are of small dimensions. From the throne room of Alalakh Palace VII, a little over half the face of a head-shaped cup remains (Woolley 1955: 247, pl. 56e; Peltenburg 1977: 180, fig. 220). On the turquoise glaze, now faded white, the details, such as curls, eye outlines and pupil, are glazed black.

A faience female-headed cup from Ebla<sup>42</sup> comes from a domestic context in the Lower City Sector B. It was found intact in a destruction level ascribed to the Hittite conquest of the city in the 17th century BCE. The Ebla cup depicts a three dimensional woman’s head with large staring eyes and Hathoric coiffure. The woman’s face is framed by two modeled locks of hair, descending behind her ears, their ends curling upwards. On the backside, the hair is indicated by black lines. The three lowest tips of the Hathoric hairdo serve as the base of the cup. On account of the Hathor coiffure, Mazzoni identified the female with the naked goddess or the goddess revealing her nudity current in Old Syrian art, possibly Ishtar in her various aspects. Mazzoni also suggested identifying the cups with a kind of “Ishtar rhyton” mentioned in Hittite Texts (Mazzoni 1979-80: 243, n. 51; 1987: 66). These two small Old Syrian cups from Alalakh and Ebla may be con-

<sup>40</sup> We are grateful to Prof. A. Biran for the permission to publish this face fragment. Our heartfelt thanks go to Rachel Ben-Dov for providing information about the findspot and the illustrations of the fragment. The object will be published in the forthcoming volume III of the Tel Dan Excavation Reports.

<sup>41</sup> Cf. n. 39.

<sup>42</sup> Mazzoni 1979-80: fig. 7-8; 1987: 66, fig. 1; Bisi 1988: 21-22. A similar male-headed faience cup, from the antiquities market (Nefer Gallery Auction 6 1988: no. 68 with excellent photograph), is on display at the Bible Lands Museum Jerusalem. A black line running down from the ear to the chin and a small painted triangle on the chin represent a beard.



sidered forerunners of the later Late Bronze Age class of faience female-headed cups from tombs at Enkomi and Ugarit and from temples at Ashur and Tell Abu Hawam (Yon 1997: 54). In the Late Bronze Age Canaanite temple of Tell Abu Hawam, the female-headed cups were found together with faience ram-headed cups near a standing stone (*massebah*).<sup>43</sup>

Coming back to the cups from Megiddo and Tel Haror, the only Middle Bronze Age Canaanite female-headed cups found in sacred contexts, it becomes clear that female-headed cups served in the temples of Canaan already since the late Middle Bronze Age. Moreover, in the temple at Megiddo stratum X, a fragmentary ram-headed cup was found (see below) in addition to the female-headed cup already mentioned, proving that female-headed and horned animal-headed cups were a consistent part of the particular cultic paraphernalia of second millennium BCE Palestine.

### 3.5.2. Ram-headed cup fragment (**fig. 19**)

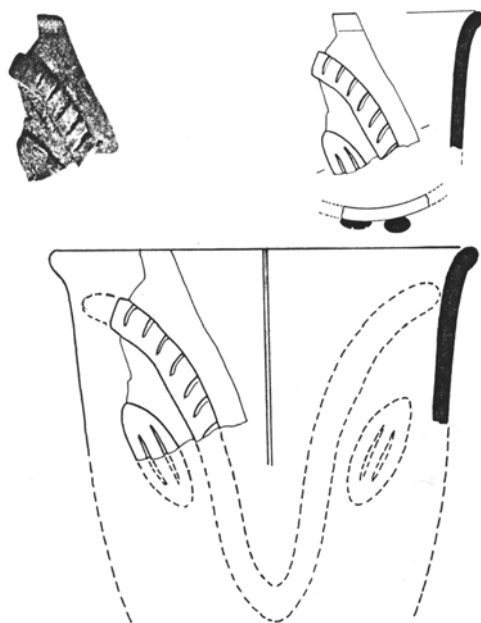
This fragment was found with other cultic vessels to the east of the stratum X temple at Megiddo (Loud 1948: pl. 47: 19; 131: 2). It could not be located at the Rockefeller Archaeological Museum magazines. Attribution of the fragment to stratum X and its verbal description are based on the excavation report.

*Description:* Rim fragment of a cup of unknown height and diameter, brownish-yellow clay with traces of burnish, measuring ca. 10 x 5.5 cm. Part of the ribbed horn and part of a large eye survive. The coffee-bean shaped eye, applied diagonally and parallel to the horn, has two vertical incisions. All the incisions are encrusted white.

*Comparanda and discussion:* Although only a tiny fragment survives, the shape of this neckless cup may be surmised. The lack of a neck and the slightly splayed rim find their exact parallel in the gazelle-headed cup from the Hebron area (above, **fig. 2**). However, the inclination of the horn towards the rim and the position of the eye in relation to the horn indicate a shape similar to that of the horned animal's head cup from Tomb J3 at Jericho (above, **fig. 5**). The modeling of the ribbed horn is reminiscent of Late Bronze Age modeling of ram heads, as exemplified by a ram-headed stone sculpture from Alalakh and Levantine ram-headed cups made of pottery and faience.<sup>44</sup> However, these Late Bronze Age cups already have long necks. The white-encrusted fragment from Megiddo may well be related to the Tell el-Yahudiyeh ware head-shaped cups.

<sup>43</sup> Hamilton 1935: 65, pl. 27-30; Zevulun 1987: 93, notes 15, 16.

<sup>44</sup> Zevulun 1987: figs. 1, 2, 4, pl. 5-6.



**Fig. 19** Ram-headed cup, Megiddo X (Zevulun 1986-87: fig. 19-20).

### 3.6. Chronology of Northern Canaanite head-shaped cups

Since we are dealing with local vessels of a northern inspiration, one would expect this class to proliferate in Northern Palestine, more than in the southern part of the country. However, archaeological reality has so far proven otherwise.

Whereas in the southern finds two phases can be discerned in the evolution of head-shaped cups, the northern finds displays only the later phase of this evolution. It seems that in the later phase, a predilection for human-headed cups is evident both in Canaan (Tel Haror, Tell el-ʿAjjul, Megiddo, Pella and Tel Dan) and in Syria (Ebla, Alalakh, Tell Fakhariyeh, Tell Brak, Tell el-Hawa and Tell Billa).<sup>45</sup> Aside from the fragmentary ram-headed cup from Megiddo X which may be related – in rim shape, modeling and white encrustation – to the Tell el-Yahudiyeh ware head-shaped cups, no Tell el-Yahudiyeh head-shaped cups have been reported from Northern Palestine so far.

We contend that the absence of head-shaped cups from assemblages containing punctured juglets and zoomorphic vessels of Tell el-Yahudiyeh ware is only a matter of time. One would expect that such cups would turn

<sup>45</sup> Kantor 1958: 23-24 n. 11, 39 no. 109, pl. 35, 38; Ball, Tucker & Wilkinson 1989: 35, fig. 12b, pl. IIa.

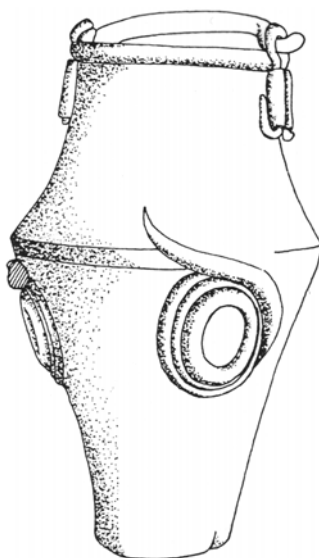
out at Middle Bronze Age Hazor, the northern Canaanite kingdom so well documented in the Mari archives.

Excursus: A bronze head-shaped situla from Byblos, Champ d'Offrandes

The earliest metal head vessel known to us is a small bronze bull-shaped bucket (situla) (**fig. 20**). The bucket was found in a decorated cylindrical jar of the type that contained offerings. In the same jar four duckbill axes, silver figurines and other objects were deposited (Dunand 1954: 277, no. 10586, pl. 73). The jar and its content is one of the 22 hoards deposited in the Champ d'Offrandes dated to the Middle Bronze Age IIA.

*Description:* Double conical bucket, height 11 cm. The lower cone takes on the shape of a bull's head, the snout forming the base of the bucket. A vertical ridge divides the bull's face in two. The depressed oval eyes are framed by three circumferential ridges. The ears and horns were fashioned separately and welded onto the bucket. The right horn is missing but the hole into which it was inserted and welded is well visible in the publication photo. A horizontal groove bridges the two horns, demarcating the two parts of the bucket: the lower head-shaped cone and the upper cone, terminating in a folded rim. A pair of double-tubes is attached below the rim at opposite ends. A metal wire is inserted through each of the double-tubes forming a high loop. The bucket handle is inserted through the loops.

*Comparanda and discussion:* The elaborate attachment of the handles to the bucket is known from metal buckets of the third and second millennia BCE, as shown by Collon (1982). Some of the Mesopotamian examples were discovered together with strainers and drinking vessels in assemblages containing drinking and libation vessels. The Byblos bucket is unique in its animal's head shape. It proves the existence of metal drinking sets in the Levant including head vases already during the MB IIA. Deller identified these metal animal-headed buckets as the *maḥallum* mentioned in Mari texts (Deller 1985: 339, ARMT XIII 55:5-7). The bull's head bucket from Byblos may serve as a material illustration for the production technique of horned animal-headed cups described in the Mari letter, listing the amount of silver needed for manufacturing ears and horns (ARMT XXI 227:4-9; see above). Most important, as Deller has shown, the 3 shekels of silver intended for a bull-shaped *maḥallum* handle, 3 SU *ma-ḥa-al-lum ša qa-qa-ad* GU<sub>4</sub> (ARMT XXIII 561:13-14) read like a label to the bull's head bronze bucket from Byblos.



**Fig. 20** Bull's head situla made of bronze, Byblos (Collon 1982: fig. 2).

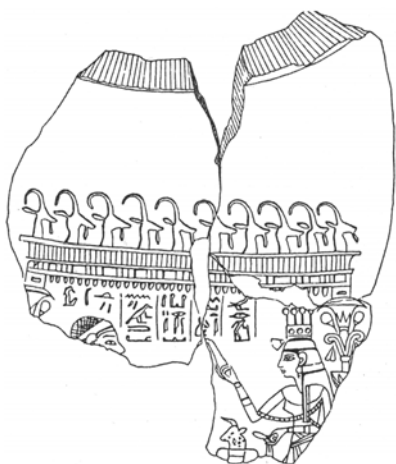
Assyrian palace reliefs depict both animal-headed buckets and animal-headed cups.<sup>46</sup> The Byblos bucket, which antedates the Assyrian reliefs by a millennium, proves the existence of early metal prototypes for the cheaper pottery vessels. Inspired by metal forms, the imaginative potters of the first centuries of the second millennium BCE extended their repertoire of shapes to include head-shaped cups.

#### *4. Conclusions: towards an appraisal of the meaning and function of figured cups*

The archaeological and textual evidence presented so far prove that the appearance of animal- and human-headed cups in Canaan is related to a new vogue that spread through the cultural centers of Syria and Anatolia during the early second millennium. The Canaanite cups represent the humble versions of precious drinking vessels mentioned in the Mari and Alalakh texts.

The production of head-shaped cups in Canaan began as a specialty of the Tell el-Yahudiyeh ware potters. The early Canaanite head-shaped cups are related to their predecessors from Kültepe II. Undoubtedly Syria played a significant role in the transmission of this fashion, although the Syrian

<sup>46</sup> Botta & Flandin 1894: lion-headed situlae, pl. 61, 67, 103; lion-headed cups, pl. 52, 64-66, 107, 112, 113.



**Fig. 21** Alabaster vase fragment, Ugarit (Desroches-Noblecourt 1956: fig. 118).



**Fig. 22** Banquet scene, incised ivory, Megiddo (Loud 1939: no. 2b).



**Fig. 23** Attendant (left) holding an animal-headed cup, Middle Assyrian cylinder seal (Porada 1986: ill. 8-1).



**Fig. 24** Royal celebrant raising a gazelle-headed cup (Matthews 1990: no. 479).



**Fig. 25** Syrian goddess grasping a footed cup (Collon 1975: pl. 15:84).

head-shaped cups published so far are all later than the earliest Canaanite cups. During the second millennium BCE head-shaped cups in clay and faience, both human- and animal-shaped became an integral part of the Canaanite ritual scene. A 13th-century BCE inscription from Ugarit dedicated to the god Resheph-Gan is most relevant in this context. The inscription was impressed on a clay lion-headed cup *before firing*.<sup>47</sup> This inscribed cup thus seems to support our contention that head vessels were specifically designed for cultic purposes: to serve as votive offerings and/or for ceremonial drinking and libation. The cargo of the Ulu Burun shipwreck demonstrates that faience head-shaped cups were coveted goods traded in the ports of the Levant, and that they possibly came in combinations of ram-headed cups together with a female-headed cup.<sup>48</sup>

From the art of the Late Bronze Age we learn how animal-headed cups were stored and handled. When not in use, the head-shaped cups were placed upside down on the rim, as seen in the Niqmaddu alabaster vase fragment from Ugarit (**fig. 21**) and the Megiddo ivory (**fig. 22**). When filled with beverage ready to be consumed, the head-shaped cup was grasped by the muzzle (**figs. 23, 24**).<sup>49</sup> As for the human-headed cups, we assume that those stood on their own high base which also constituted the figure's neck. So far, no ancient artistic representation of human-headed cups is known, except for the head-shaped cup engraved on the Tyskiewicz seal. Small stemmed cups were grasped in the hand (**fig. 25**). The large male-headed cup from Jericho must have been held with both hands.<sup>50</sup>

Hittite texts tell us that gods and the royal couple alike drank from head-shaped cups and that also libations were poured from head-shaped cups. It has been demonstrated that theriomorphic head-shaped cups (and vessels) stand for the animal attributes of divinities.<sup>51</sup> Thus it seems plausible, that the human-headed cups represent the anthropomorphic deity, as in the case of the two faced vase from Kültepe II (above, **fig. 8**) with applied horns of divinity. Moreover, Güterbock (1998), in his discussion of the Hittite idiom "to drink a god" has provided evidence that the cup and its content had a two-fold meaning. The cup was deified, as was the liquid it contained. The purpose of "drinking a god" was magical, for humans "to partake of the divine character of the deity – or even the soul of the deceased, that is a

<sup>47</sup> Schaeffer 1978: 149; Dietrich & Loretz 1978: 147-148; Zevulun 1987: 96-97; del Olmo Lete 2004: 165.

<sup>48</sup> Bass 1986: pl. 17: 5,6; Pulak 1988: fig. 40; Bass, Pulak, Collon & Weinstein 1989: fig. 12; cf. note 43, above.

<sup>49</sup> For a discussion of Minoan rhyta – their storage and carrying – see Koehl 2000: 99.

<sup>50</sup> At Ugarit there is a distinction between small cups (*ks*) placed in the banqueter's hand (*ym ks bdh* "puts a cup in his hand"), and large cups (*krpn*) which are held with both hands (*krpn bklat ydh / bkrb zm ri / dn mt šmm* "A goblet in his two hands:/ a large vessel great to behold,/ a container for mighty men" (Smith 1997: 106, The Baal Cycle CAT 1.3: 9-13).

<sup>51</sup> Güterbock 1983: 204, 212-213; Haas 1994: 532-537.

deified, king or queen.”<sup>52</sup> One wonders whether the Canaanite animal- and human-headed cups under discussion were invested with similar magical meaning.

## BIBLIOGRAPHY

- Aldred, Cyril, 1978, *Jewels of the Pharaohs*, New York.
- Alexander, Robert L., 1973-1976, “The Tyskiewicz Group of Stamp-Cylinders”: *Anatolica* 5, 141-214.
- Alp, Sedat, 2000, *Song, Music, and Dance of the Hittites: Grapes and Wines in Anatolia During the Hittite Period*, Ankara.
- ALT = Wiseman 1953.
- Amiran, Ruth, 1969, *Ancient Pottery of the Holy Land*, Jerusalem & Ramat Gan.
- Amiran, Ruth, 1975, “A Fruit-Like Juglet and Some Notes on the Tell el-Yahudiyeh Style”: *Israel Museum News* 10, 40-48.
- ARMT = Archives royales de Mari, Paris 1950-.
- Ball, Warwick, Tucker, David & Wilkinson, Tony J., 1989, “Investigations in the North Jazira 1986-1987”: *Iraq* 51, 1-66.
- Balensi, Jacqueline, 1986, “Cruchette à tête de femme”, in: *La Voie Royale. 9000 ans d’art au royaume de Jordanie* (Exhibition catalogue at the Musée du Luxembourg), Paris, 74-75.
- Bass, George F., 1986, “A Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun (Kaş): 1984 Campaign”: *American Journal of Archaeology* 90, 269-296.
- Bass, George F., Pulak, Cemal, Collon, Dominique & Weinstein, James, 1989, “The Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun: 1986 Campaign”: *American Journal of Archaeology* 93, 1-29.
- Beck, Pirhiya, 1975, “The Pottery of the Middle Bronze Age IIA at Tel Aphek”: *Tel Aviv* 2, 27-84.
- Beck, Pirhiya, 1985, “The Middle Bronze Age IIA Pottery from Aphek”: *Tel Aviv* 12, 181-203.
- Beck, Pirhiya & Zevulun, Uza, 1996, “Back to Square One”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 304, 64-75.
- Bietak, Manfred, 1979, *Avaris and Piramese. Archaeological Exploration in the Eastern Nile Delta* (Mortimer Wheeler Archaeological Lecture 1979. Proceedings of the British Academy, London XV), Oxford.
- Bietak, Manfred, 1985, “Eine Palastanlage aus der Zeit des späten Mittleren Reichs und andere Forschungsergebnisse aus dem östlichen Nildelta (Tell el-Dab‘a 1979-1984)”: *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 121, 312-349.
- Bietak, Manfred, 1991a, *Tell el-Dab‘a V: Ein Friedhofsbezirk der mittleren Bronzezeitkultur mit Totentempel und Siedlungsschichten I*, Vienna.
- Bietak, Manfred, 1991b, “Der Friedhof in einem Palastgarten aus der Zeit des späten Mittleren Reichs und andere Forschungsergebnisse aus dem östlichen Nildelta (Tell el-Dab‘a 1984-1987)”: *Ägypten und Levante* 2, 47-75.

---

<sup>52</sup> Güterbock 1998: 129.

- Biran, Avraham, 1993, "Dan, Tel", in: *New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 1*, Jerusalem, 323-332.
- Biran, Avraham, 1994, *Biblical Dan*, Jerusalem.
- Bisi, Anna Maria, 1988, "Antécédents éblaïtes d'un apotropaïon phénico-punique", in: Hartmut Watzoldt & Harald Hauptmann (ed.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla. Akten der internationalen Tagung Heidelberg 4.-7. November 1986* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 2), Heidelberg, 21-32.
- Boehmer, Rainer M., 1983, *Die Reliefkeramik von Boğazköy*, Berlin.
- Botta, Paul E. & Flandin, Eugène, 1894, *Monuments de Ninive I/II*, Paris (reproduced Osnabrück 1972).
- Collon, Dominique, 1975, *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh* (*Alter Orient und Altes Testament* 27), Neukirchen-Vluyn.
- Collon, Dominique, 1982, "Some Bucket Handles": *Iraq* 44, 95-101.
- Culican, William, 1971, "Two Syrian Objects from Egypt": *Levant* 3, 86-89.
- Dalley, Stephanie, 1984, *Mari and Karana. Two Old Babylonian Cities*, London.
- Deller, Karlheinz, 1985, "SAG.DU UR.MAH 'Löwenkopfsitula, Löwenkopfbücher'": *Baghdader Mitteilungen* 16, 327-346.
- Desroches-Noblecourt, Christiane, 1956, "Interprétation et datation d'une scène gravée sur deux fragments de récipient en albâtre provenant des fouilles du palais d'Ugarit", in: Claude F.-A. Schaeffer et al., *Ugaritica III* (*Bibliothèque archéologique et historique* 64), Paris, 180-222.
- Dietrich, Manfred & Loretz, Oswald, 1978, "Die keilalphabetische Krugaufschrift RS 25.328": *Ugaritica VII*, Paris, 147-148.
- Dunand, Maurice, 1954, *Fouilles de Byblos II*, Paris.
- Dunham, S., 1989, "Metal animal headed cups at Mari", in: Odette M. C. Haex, Hans H. Curvers & Peter M. M. G. Akkermans (ed.), *To the Euphrates and Beyond. Archaeological Studies in Honour of Maurits N. van Loon*, Rotterdam & Brookfield, 213-220.
- Eisenberg, Emanuel, 1975, "Tur'an": *Hadashot Arkheologiyot* 53, 21 (Hebrew).
- Emre, Kutlu, 1964, "The Pottery of the Assyrian Colonies Period According to the Building Levels of the Kanish-Karum": *Anadolu* 7, 87-99.
- Emre, Kutlu, 1971, *Anatolian Lead Figurines and Their Stone Moulds*, Ankara.
- Epstein, Claire, 1974, "Middle Bronze Age Tombs at Kefar Szold and Ginosar": *'Atiqot* 7, 13-39.
- Flourentzos, Paulos, 1986, "Two Late Bronze Age Faience Rhyta from a Private Collection in Nicosia": *Levant* 18, 168-169.
- Garstang, John, 1932, "Jericho: City and Necropolis": *Annals of Archaeology and Anthropology* 19, 35-54.
- Garstang, John, 1934, "Jericho: City and Necropolis": *Annals of Archaeology and Anthropology* 21, 99-148.
- Gershuny, Lily & Eisenberg, Emanuel, 2005, "A Middle Bronze Age Cave at Tur'an": *'Atiqot* 50, 1-17.
- Gonen, Rivka, 2001, *Excavations at Efrata. A Burial Ground from the Intermediate and Middle Bronze Ages* (IAA Reports 12), Jerusalem.
- Gophna, Ram, 1969, "Ichthyomorphic Vessel from Tel-Poleg": *Bulletin Museum Haaretz* 11, 43-45.
- Gubel, Eric & Badre, Leila, 1999-2000, "Tell Kazel, Syria. Excavations of the AUB Museum, 1993-1998, Third Preliminary Report": *Berytus* 44, 123-203.



- Guichard, Michael, 2000, "Les animaux dans la vaisselle de luxe d'un roi de Mari: l'exemple des gobelets céphalomorphes": *Topoi* suppl. 2, 435-446.
- Güterbock, Hans G., 1983, "Hethitische Götter und Kultobjekte", in: Rainer M. Boehmer & Harald Hauptmann (ed.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift für K. Bittel*, Mainz, 203-217.
- Güterbock, Hans G., 1998, "To Drink a God", in: 34ème Rencontre Assyriologique Internationale 1987 Istanbul (TTK Yayınları 26 Dizi-Sa. 3), Ankara, 121-129.
- Hamilton, Richard W., 1935, "Excavations at Tell Abu Hawam": *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 4, 1-69.
- Haas, Volkert, 1994, *Geschichte der hethitischen Religion* (Handbuch der Orientalistik 15), Leiden, New York & Cologne.
- Hennesy, J. Basil, McNicoll, Anthony W., Potts, Timothy F. & Walmsley, Alan G., 1981, "Preliminary report on a Second Season of Excavations at Pella": *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 25, 267-309.
- Hoffmann, Herbert, 1961, "The Persian Origin of Attic Rhyta": *Antike Kunst* 4, 21-26.
- Kamlah, Jens, 2005, "Die kanaanäische Stadtkultur – Die Mittel und Spätbronzezeit in Jordanien", in: *Gesichter des Orients. 10000 Jahre Kunst und Kultur aus Jordanien* (Catalogue of the Berlin and Bonn exhibitions), Mainz, 103-110.
- Kantor, Helen, 1958, "The Pottery", in: *Soundings at Tell Fakhariyah* (Oriental Institute Publications 79), Chicago, 21-41.
- Kenyon, Kathleen M., 1957, *Digging Up Jericho*, London.
- Kenyon, Kathleen M., 1960, *Excavations at Jericho I*, London.
- Kenyon, Kathleen M., 1965, *Excavations of Jericho II*, London.
- Kenyon, Kathleen M., 1970<sup>3</sup>, *Archaeology in the Holy Land*, London.
- Kochavi, Moshe, Beck, Pirḥiya & Gophna, Ram, 1979, "Aphek-Antipatris, Tel Poleg, Tel Zeror and Tel Burga: Four Fortified Sites of the Middle Bronze Age IIA in the Sharon Plain": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95, 123-165.
- Kochavi, Moshe, Beck, Pirḥiya & Yadin, Esther, 2000, *Aphek-Antipatris I: Excavation Areas A and B. The 1972-1976 Seasons*, Tel Aviv.
- Koehl, Robert B., 2000, "Minoan Rhyta in Egypt", in: Karetsou, A. (ed.), *Krete-Aigytos*, Athens, 94-100.
- Koehl, Robert B., 2006, *Aegean Bronze Age Rhyta*, Philadelphia.
- Land of Civilizations, Turkey, 1985 (Exhibition catalogue of the Idemitsu Museum of Art), Tokyo.
- Loud, Gordon, 1939, *The Megiddo Ivories* (Oriental Institute Publications 52), Chicago.
- Loud, George, 1948, *Megiddo II: Seasons of 1935-39* (Oriental Institute Publications 42), Chicago.
- Mallowan, Max E. L., 1947, "Excavations at Brak and Chagar Bazar": *Iraq* 9, 1-259.
- Matthews, Donald M., 1990, *Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C.* (*Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica* 8), Fribourg & Göttingen.

- Al-Maqdisi, Michel, Dohmann-Pfälzner, Hilde, Pfälzner, Peter & Suleiman, Antoine, 2003, "Das königliche Hypogäum von Qatna": *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 135, 189-218.
- Mazzoni, Stefania, 1979-1980, "Essai d'interprétation des vases plastiques dans la Syrie du Bronze Moyen et Récent": *Annales archéologiques arabes syriennes* 29-30, 79-98.
- Mazzoni, Stefania, 1987, "Faience in Ebla during the Middle Bronze Age II.", in: Mavis Bimson & I. C. Freestone (ed.), *Early Vitreous Materials* (British Museum Occasional Papers 56), London, 65-77.
- Merrillees, Robert S., 1978, "El-Lisht and Tell el-Yahudieh Ware in the Archaeological Museum of the American University of Beirut": *Levant* 10, 75-98.
- Montet, Pierre, 1928, *Byblos et l'Égypte*, Paris.
- Muscarella, Oscar W., 1974, *Ancient Art: The Norbert Schimmel Collection*, Mainz.
- Na'aman, Nadav, 1980, "The Ishtar Temple at Alalakh": *Journal of Near Eastern Studies* 39, 209-214.
- Na'aman, Nadav, 1981, "The Recycling of a Silver Statue": *Journal of Near Eastern Studies* 40, 47-48.
- del Olmo Lete, Gregorio, 2004, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Winona Lake.
- Oren, Eliezer D., 1993, "Haror, Tel", in: *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 2, Jerusalem, 580-584.
- Oren, Eliezer D., 1997, "The 'Kingdom of Sharuhen' and the Hyksos Kingdom", in: id. (ed.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia, 253-283.
- Özgüç, Nimet, 2002, "Erlesene Werke der Kleinkunst", in: Tahsin Özgüç (ed.), 2002, *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Bonn, 244-247.
- Özgüç, Tahsin, 1959, *Kültepe-Kaniš. New Researches at the Center of the Assyrian Trade Colonies*, Ankara.
- Özgüç, Tahsin, 1979, "A Vessel in the Form of a Human of the Assyrian Trading Colony Period": *Belleten* 43 (170), 267-272.
- Özgüç, Tahsin, 1983, "New Finds from Kanesh and What They Mean for Hittite Art", in: Rainer M. Boehmer & Harald Hauptmann (ed.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift für Kurt Bittel*, Mainz, 421-426.
- Özgüç, Tahsin, 1986, *Kültepe Kaniš II: New Researches at the Trading Center of the Ancient Near East* (TTK Yayınları V/41), Ankara.
- Özgüç, Tahsin, 1992, "An Anthropomorphic Vase from Karum Kanesh", in: Heinrich Otten, Ekrem Akurgal, Hayri Ertem & Aygül Süel (ed.), *Hittite and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 425-429.
- Özgüç, Tahsin (ed.), 2002, *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Bonn.
- Pardee, Dennis, 2000, "Les équidés à Ougarit au Bronze Récent: la perspective des textes": *Topoi Suppl.* 2, 223-234.
- Peltenburg, Edgar J., 1977, "A Faience from Hala Sultan Tekke and Second Millennium B.C. Western Asiatic Pendants Depicting Females", in: Paul Åström, Gunnel Hult & Margareta S. Olofsson, *Hala Sultan Tekke 3* (Studies in Mediterranean Archaeology 45:3), Göteborg, 177-200.

- Porada, Edith, 1986, "A Subject for Continuing Conversation", in: Jeanny V. Canby, Edith Porada, Brunilde S. Ridgway & Tamara Stech (ed.), *Ancient Anatolia: Aspects of Change and Cultural Development. Essays in Honor of Machteld J. Mellink*, Madison, 84-92.
- Prag, Kay, 1973, "A Tell el-Yahudiyeh Style Vase in the Manchester Museum": *Levant* 5, 128-131.
- Pulak, Cemal, 1988, "The Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun, Turkey, 1985 Campaign": *American Journal of Archaeology* 92, 1-37.
- Schaeffer, Claude F. A., 1978, *Ugaritica VII* (Bibliothèque archéologique et historique 99), Paris.
- Schiestl, Robert, 2006, "The Statue of an Asiatic Man from Tell el-Dab'a, Egypt", *Ägypten und Levante* 16, 173-185.
- Smith, Mark S., 1997, "The Baal Cycle", in: Simon B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, Bethesda, MD, 81-180.
- Tadmor, Miriam, 1986, "Canaanite Period/Bronze Age 3150-1200", in: *Treasures of the Holy Land. The Metropolitan Museum of Art, New York*, 87-135.
- Tadmor, Miriam, 1997, "Krug mit zwei Hälsen", in: Wilfried Seipel (ed.), *Land der Bibel. Schätze aus dem Israel Museum Jerusalem* (Catalogue of the Kunsthistorisches Museum, Vienna), Milano, 47.
- Van Beek, Gus W., 1993, "Jemmeh, Tell", in: *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 2, Jerusalem, 667-674.
- Wapnish, Paula, 1997, "Middle Bronze Equid Burials at Tell Jemmeh and Reexamination of a purportedly 'Hyksos' Practice", in: Eliezer D. Oren (ed.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia, 335-367.
- Wiseman, Donald J. (ed.), 1953, *The Alalakh Tablets* (Occasional publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 2), London.
- Woolley, C. Leonard, 1955, *Alalakh*, London.
- Yener, Kutlu A., 2006, *The Amuq Valley Regional Projects 1: Surveys in the Plain of Antioch and Orontes Delta, Turkey, 1995-2002* (Oriental Institute Publications 131), Chicago.
- Yon, Marguerite, 1997, "Rhytons zoomorphes et vases figuratifs au Bronze Récent", in: Vassos Karageorghis, Robert Laffineur & Frieda Vandenbeeke (ed.), *Four Thousand Years of Images on Cypriote Pottery* (Proceedings of the Third International Conference of Cypriote Studies Nicosia, 3-4 May, 1996), Brussels, Liège & Nicosia, 49-60.
- Zevulun, Uza, 1986-87, "The Appearance of Headed Cups in Canaan", in: *Israel – People and Land. Eretz Israel Museum Yearbook* 4 (22), Tel Aviv, 111-132 (Hebrew; English summary 12\*-13\*).
- Zevulun, Uza, 1987, "A Canaanite Ram-Headed Cup": *Israel Exploration Journal* 37, 88-104.
- Ziffer, Irit 1990, *At that time the Canaanite were in the land. Daily Life in Canaan in the Middle Bronze Age 2, 2000-1550 B.C.E.* (Eretz Israel Museum exhibition catalogue), Tel Aviv.
- Ziffer, Irit, 2005, "From Acemhöyük to Megiddo: The Banquet Scene in the Art of the Levant in the Second Millennium BCE": *Tel Aviv* 32, 133-167.

# Sammlung Liebefeld: 60 Siegelamulette aus der Südlevante

Thomas Staubli

*This article presents an illustrated catalog of glyptic art from the private Liebefeld collection, a total of sixty objects focusing on the Canaanite scarabs of the late Palestinian series and on the post Ramesside mass production. Appendix I presents a new typology of scarab legs which is period-independent, as simple and at the same time as precise as possible. Appendix II shows an enlarged typology of the Hathor fetish.*

## 1. Einleitung

### 1.1. Zweck

Die vorliegende Sammlung entstand, angeregt durch das Vorbild des Lehrers, Freundes und Jubilars Othmar Keel, zu Übungs- und Lehrzwecken und natürlich aus Freude an den Objekten mit ihren reichhaltigen Motiven und Bezügen zur altorientalischen Literatur. Die Sammlungsobjekte wurden mit Ausnahme von Nr. 15 (siehe dort) zwischen 1985 und 2005 im Jerusalemer Antikenhandel erworben. Im Sinne des *rescue buying* werden sie hier und in der Online-Datenbank des BIBEL+ORIENT MUSEUMs ([www.bible-orient-museum.ch/bodo](http://www.bible-orient-museum.ch/bodo)) veröffentlicht und damit als Teil des Weltkulturerbes allen Interessierten zugänglich gemacht. Sie stehen den Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg/Schweiz und anderen interessierten Institutionen mit museographischer Kompetenz für Ausstellungszwecke zur Verfügung. Wie die Literaturhinweise zeigen, verdanke ich Othmar Keel nicht nur die Anregung zu sammeln, sondern auch einen großen Teil des für die Interpretation der Objekte notwendigen Wissens. Die Veröffentlichung seiner eigenen, über zehnmal größeren und weltweit wahrscheinlich bedeutendsten Sammlung südlevantinischer Siegelamulette (auf diese wird in diesem Beitrag mit dem Siglum SK verwiesen) steht noch aus. Möge diese Festschriftgabe auf das größere Ereignis jener Veröffentlichung einstimmen.

## 1.2. Dank

Den Inhalt des gesamten Artikels konnte ich mit meiner Frau, Prof. Silvia Schroer (Bern), die die ersten Stücke für diese Sammlung anschaffte, diskutieren, Datierungsfragen mit Stefan Münzer (Bern), Anhang 1 mit Dr. Jürg Egger. Die Fotos haben Christopher Dickinson und Benjamin Küchler (Freiburg/Schweiz) gemacht. Die Umzeichnungen, Rekonstruktionen und Schemata sind das Werk von Barbara Connell (Atelier WiZ, Volketswil). Julia Camardese (Bern) hat das Vermessen übernommen. Die ägyptischen Transkriptionen hat Prof. Susanne Bickel (Basel und Freiburg/Schweiz) überprüft. Allen sei sehr herzlich gedankt. Für verbliebene Fehler trägt der Autor die alleinige Verantwortung. Insbesondere im Abschnitt "Basis" wäre mit mehr Zeit als sie mir zur Verfügung stand noch wesentlich mehr Vergleichsmaterial anzuführen gewesen. Insofern haftet dieser Publikation ein vorläufiger Charakter an. Die Publikation in der Datenbank ermöglicht die kontinuierliche Verbesserung der Informationen online.

## 1.3. Hilfsmittel

Die Objekte werden in der Reihenfolge der Sammlungsnummern dargeboten. Die Tabellen 1 und 2 ermöglichen eine schnelle Orientierung nach Entstehungszeit, Siegeltyp oder Motiven. Die Beschreibung der Objekte erfolgt nach der in Keel 1997 verwendeten Katalogisierungsart, bzw. nach den in Keel 1995a verwendeten Typologien unter Verwendung der in Egger & Keel 2006: XVI<sup>f</sup> präsentierten, erweiterten Skarabäenkopftypologie. Zur Beschreibung der Seiten wird zusätzlich zur problematischen Typologie von Ward, Tufnell und Keel (Keel 1995a: § 108) eine alternative Beinbeschreibung angewandt. Die Gründe und die Erläuterungen dazu finden sich in Anhang 1. Die Hathorkopftypologie von Schroer 1989 wird hier in einer erweiterten Form in Anhang 2 dargeboten und im Katalog verwendet. Für die Datierung wurden konsequent die Epochenbezeichnungen der südlevantinischen Archäologie nach Keel & Uehlinger 1992ff: 17 verwendet. Nur dort, wo es eine Inschrift nahe legt, werden Zuweisungen zu ägyptischen Dynastien vorgenommen.

## 1.4. Sammlungscharakter und Glanzlichter

Die Sammlung enthält viele wichtige Typen aus der Blütezeit der südlevantinischen Stempelsiegelamulettproduktion (MB IIA-EZ III). Hinzu kommen antike Importstücke, die wahrscheinlich ägyptischer Propagandaproduktion entstammen (22-23, 32, 40-41, 57-59). Vielleicht sind dazu auch die der sogenannten nachramessidischen Massenware zugehörigen

Typen zu zählen, die in großen Mengen in Tanis produziert worden sind (24-25, 27, 31, 33, 35, 39, 47, 52, 54; vgl. Münger 2003: 71).

Für Eilige sei hier in aller Kürze auf einige Raritäten unten den Siegelamuletten hingewiesen. Ein Hauptakzent der Sammlung ist zweifellos die Dokumentierung der facettenreichen Erscheinungsformen der Göttin in der MB IIB (Nr. 4-16). Nr. 8 zeigt einen samt Ring erhaltenen Skarabäus mit nacktem Hathorfetisch zwischen Zweigen. Nicht nur der nackte Fetischtyp (G) ist selten, sondern auch die Kombination mit Zweigen; viel häufiger ist jene mit Verehrerinnen. Nr. 12, ein Hathorfetisch mit Hathorfrisur (Typ E), ist durch die erhaltene Goldfassung besonders reizvoll. Der große Skarabäus Nr. 14 ist ein Paradestück unter den bekannten Objekten mit Verehrerinnen. Der isolierte Geier von Nr. 15 ist bislang singulär. Nr. 30 gehört zu den ältesten Skarabäen aus der Südlevante mit einem Löwen. Die sehr gut erhaltenen frühen Skarabäen Nr. 36 und 37 entstammen nach Dekor und Stil zu urteilen wohl derselben Werkstatt. Möglicherweise gehört auch das Meisterstück Nr. 56 mit dem Uräenknuten hierzu. Gut dokumentiert ist die für die früheisenzeitliche Südlevante so typische nachramessidische Massenware (Nr. 24-25, 27, 31, 33, 35, 39, 47, 52, 54). Die Sammlung enthält vier ausgezeichnet erhaltene judäische Knochensiegel (Nr. 48-51), wobei die Kombination von zwei Kartuschen und einem Verehrer (Nr. 48) als Motivkombination und der geflügelte Saraf (Nr. 50) als Motiv innerhalb der Knochensiegelgruppe eine Besonderheit darstellen.

## 2. Katalog

Die Objekte sind im Katalog in Originalgröße, auf den Tafeln 2:1 abgebildet.

1



OBJEKT: Skaraboid (Keel 1995a: § 135), Basisrand leicht bestoßen, Gravur flächig, Kalkstein, dunkelbraun, 16,0 x 14,0 x 7,5 mm

BASIS: Ein Capride springt über ein liegendes Jungtier (Kombination von springendem und säugendem Capriden; Keel 1995a: § 521), darüber ein Stern, seitlich links ein Sichelmond, rechts zwei kurze, horizontale, parallele Striche (Astralsymbol?). Ohne Umrandung. Parallele mit nur einem liegenden Strich und zusätzlichem Astralsymbol bei Keel 1997: Akko Nr. 136; mit nur einem liegenden Strich und stehendem, boviden Tier und Zweig bei Eggler & Keel 2006, Tall al-'Umeiri Nr. 66; mit Sonne statt Stern bei ebd., Hisban Nr. 2; mit Zweig, aber ohne Striche, bei ebd., Rabbat-Moab Nr. 1; mit Umrandung bei ebd., Tawilan Nr. 7; ohne Stern, mit Vogel und Umrandung, aber gleiches Material bei Keel 1997, Aschdod Nr. 43. Für weitere Beispiele der Kombination von Capride und Neumond siehe Keel 1998: 200.

DATIERUNG: EZ IIC

SAMMLUNG: SL 1

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Schroer 1994: 22 Abb. 12

2



OBJEKT: Konoid Typ III, Gravur flächig, Kalkstein, dunkelbraun, Reste blauer Glasur (?), 11,6 x 10,9 x 9,6 mm

BASIS: Strauß und menschliche Gestalt mit erhobenen Armen (Herr der Strauße). Ohne Umrandung. Zu dieser für die Südlevante und Nordwestarabien typischsten Variante des Herrn der Tiere vgl. Keel 1978: 102-105, Keel & Uehlinger 1992: 157f, Schroer & Staubli 1993: 69. Parallele mit Bäumchen Keel 1997: Akko Nr. 114.

DATIERUNG: EZ I-IIA (vgl. Keel 1995a: 288)

SAMMLUNG: SL 2

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

3



OBJEKT: Skaraboid, Gravur flächig, Kalkstein, dunkelbraun, 15,0 x 11,9 x 8,0 mm

BASIS: Nach links schreitende, menschliche Gestalt mit erhobenen Armen zwischen einem Strauß und einem vertikal dargestellten Vierfüßer (Herr der Tiere). Ohne Umrandung. Vgl. Nr. 2.

DATIERUNG: EZ I-IIA

SAMMLUNG: SL 3

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

4



OBJEKT: Skarabäus, B8/O/g\*1P3P (e9a), intakt, Gravur linear, Enstatit, hellbeige-gräulich, 18,5 x 14,0 x 9,5 mm

BASIS: Nackte Frau mit Kopfputz ("Lotuskrönchen"), Halsband und Hüftgurt, eng anliegenden Armen und großen Ohren zwischen Zweigen (Nackte Göttin). Parallelen: Schroer 1989: 99 Nr. 40 (Tel Nagila) und 113 Anm. 41 (siehe aber dazu die Richtigstellung in Keel & Schroer 2004: 118); Schroer & Staubli 1993: 65 oberste Reihe rechts außen = Keel & Schroer 2004: 118f Nr. 75 (SK 2000.20).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 4

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

5



OBJEKT: Kauroid (Die Form des dem weiblichen Geschlecht ähnlichen Muschelgehäuses hatte wohl potenzfördernden Sinn; Keel & Schroer 2004: 120), Typ III, Basisrand leicht bestoßen, Gravur linear, Enstatit, hellbeige-ocker, 17,5 x 13,0 x 10,4 mm

BASIS: Nackte Frau, den langhaarigen Kopf nach rechts im Profil, eng anliegende Arme, breites Becken, betonte Scham, eng zusammenstehende Beine, Umrandung nur rechts zweigartig. Ähnlich, aber mit Zweigen zu beiden Seiten: Schroer 1989: 97 Nr. 13 (Sammlungen BIBEL+ORIENT, Freiburg/Schweiz ÄS

1975.12), 15 (BM 39922), 16 (Lachisch), 17 (Gezer), Keel & Schroer 2004: 122f Nr. 80 (SK 1996.30).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 5

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

6



OBJEKT: Skarabäus, B2/O/g\*1-3R (e9a), Basisrand leicht bestoßen, Gravur linear, Enstatit, hellbeige-elfenbeinfarben, Bronzedraht in Bohrung erhalten, 19,7 x 12,7 x 8,4 mm

BASIS: Nackte Frau, den langhaarigen Kopf nach links im Profil, die Brüste präsentierend, breites Becken, betonte Scham, eng zusammenstehende Beine, nach außen gerichtete Füße, zwischen Zweigen. Paral-

lele: Schroer 1989: 97 Nr. 3 (Jericho).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 6

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

7



OBJEKT: Skarabäus, B2/O/g\*1-3R (e11), kleines Loch in der Mitte der Basis, Gravur linear, Enstatit, hellbeige-ocker, 10,0 x 7,0 x 4,4 mm

BASIS: Nackte Frau, den langhaarigen Kopf nach rechts im Profil, anliegende oder in die Hüften gestützte Arme, eng zusammenstehende Beine, Füße nach außen gerichtet. Enge Parallele: Schroer 1989: 97 Nr. 4 = Keel & Schroer 2004: 120f Nr. 78 (= SK 1978.7).

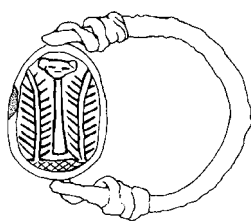
DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 7

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Schroer 1998: 36, Abb. 2a

8



OBJEKT: Skarabäus, D8/O/g\*1-3P (e2), Basisrand an zwei Stellen bestoßen, Gravur linear, teils schraffiert, Enstatit, gelblich-weiß, bronzene Ringschiene mitsamt der Umwicklung des Bronzedrahtes erhalten, 15,9 x 11,9 x 7,4 mm

BASIS: Kopf mit Augen, Mund und markanten Ohren auf Stange (Hathorfetisch Typ G; vgl. Anhang I), flankiert von großen Zweigen, auf *nb*-Zeichen. Der Hathorkopf

ohne Frisur oder Krone ist sehr selten. Eine Parallele, allerdings mit ganz anders gestalteten Zweigen ist Schroer 1989: 144 Nr. 116 (Azor).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 8

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Keel 1995a: 212 Abb. 435; Schroer 1998: 36, Abb. 2b



## 9



OBJEKT: Skarabäus, D8/O/g\*1-3R (e11), Basisrand leicht bestoßen, Gravur linear, Innenflächen teilweise schraffiert, Enstatit, hellbeige-ocker, 16,6 x 11,9 x 7,6 mm

BASIS: Kopf mit Augen, Mund, markanten Ohren und dreiteiligem Putz auf Stange (Hathorfetisch Typ C; vgl. Anhang I), flankiert von oben gebogenen, "gebundenen" Blüten, auf *nb*-Zeichen, unter *r*-Zeichen, falls dieses nicht als Teil des Kopfputzes bzw. als Blüte zu verstehen ist. Ähnlich: Schroer 1989: 142 Nr. 77 (Tell el-Ağğul; ohne *nb*-Zeichen, Blüten unten gebogen); Schroer 1989: 142 Nr. 79 (Tell el-Ağğul) und Hornung & Staehelin 1976: 397 MV 13 (ohne *nb*-Zeichen, Blüten ungebunden); Schroer 1989: 142 Nr. 80 (Tell el-Ağğul; Blüten invers); Keel & Schroer 2004: 124f Nr. 88 (= SK 1999.11; zusätzlich mit Zweigen und Strichen in der Mitte des *nb*-Zeichens, die eine Säule anzu-deuten scheinen).

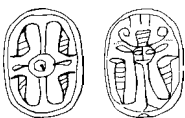
DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 9

FUNKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Schroer & Staubli 1993: 65, zweite Reihe, 2. Objekt

## 10



OBJEKT: Beidseitig gravierte, ovale Platte, Typ II, Basisränder leicht bestoßen, Gravur flächig, Innenflächen schraffiert, Steatit, gelblich-weiß, 14,3 x 10,3 x 2,9 mm

BASIS: Seite A: Vier Uräen in punktsymmetrischer, rosettenartiger Anordnung um einen umrandeten Kreis, an den die Uräenschwänze oben und unten angrenzen (bzw. Uräenknoten: vgl. Hornung & Staehelin 1976: Nr. 827f), während seitlich je der Stiel eines blattartigen Ornamentes den Kreis berührt. Parallelen: Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 197, 223, 225, 234, 267, 317, 874. Das Motiv wurde rund zweihundert Jahre später für Neith bemüht (vgl. Keel 1997: Aschdod Nr. 63). Seite B zeigt einen Kopf mit Augen und Mund, markanten Ohren und Kopfputz – bestehend aus einem Zylinder mit drei aufstehenden Elementen und zwei seitlichen, am äußeren Ende eingerollten Zierteilen – auf einer Stange (Hathorfetisch Typ F; vgl. Anhang I), flankiert von zwei Uräen. Parallelen: Keel 1997: Tell Abu Hawam Nr. 24, Anafa Nr. 5, Aschdod Nr. 4, (= Schroer 1989: 144 Nr. 108), Tell el-Ağğul Nr. 777 (= Schroer 1989: 142 Nr. 82), Nr. 786 (= Schroer 1989: 144 Nr. 106), ferner Schroer 1989: 143f Nr. 998-99 (Lachisch), 100 und 100a (Akko), 101 (Tell el-Far'a Süd), 102, 102a, 103 und 110 (Geser), 104 (Bet Schemesch), 109 (Jerusalem) – Beidseitig gravierte Platte mit identischer Dekorkombination: Dublin, Weingreen Museum of Biblical Antiquities WM 1414 (= Lachish Field Nr. 6107 = Keel 1995a: 84 Abb. 144). Ähnlich Hornung & Staehelin 1976: D43. Einen praktisch identischen Hathorfetisch, aber Anzeichen statt Uräen, zeigt eine ovale Platte von Tell el-Amarna (Petrie 1894: Pl. 15,154). Möglicherweise meinen die beiden Seiten Grund- und Aufriss eines im Tempel aufgestellten Hathorfetischs. Demnach wäre der eigentliche, auf einem Stab montierte Fetisch in einen von vier Uräen flankierten und mit Blütenmotiven dekorierten Ständer gestellt worden, was insbesondere der von vier Uräen flankierte Hathorfetisch auf Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 209 (= Schroer 1989: 144 Nr. 105) nahe legt; vgl. auch die von vier Uräen flankierten Kartuschen-



**Fig. 1** Perspektivisch rekonstruierter Hathorfetisch nach den beiden Plattenseiten von Nr. 10 und den oben genannten Parallelen.

ständer Keel 1995a: Tell el-Ağğul Nr. 223 und Eggler & Keel 2006: Tall as-Sa'idiya Nr. 4, die im Tempelkult das männliche Pendant zum Hathorfetisch gewesen sein könnten. Spätbronzezeitliche Göttinnenköpfe als Teile von Standarten, die im Tempel möglicherweise in uräenflankierten Ständern aufgestellt worden sind, wurden in Bet Schean (Rowe 1940: Pl. 47A: 3) und Hazor (Tadmor 1989: 87 Fig. 3) gefunden. Einen Rekonstruktionsversuch bietet **Fig. 1**.

DATIERUNG: SB I-IIA (1450-1350), wahrscheinlich Amenophis II. (1436-1412; vgl. Jaeger 1982: 170)

SAMMLUNG: SL 10

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 11



OBJEKT: Skarabäus, B2/O/g\*1Rs2R3K (e2 oder e5), Basisrand oben rechts stark bestoßen, Gravur linear, teils schraffiert, Steatit, hellbeige, 9,1 x 8,6 x 6,2 mm

BASIS: Kopf mit schwach angedeuteten Augen und Mund, markanten Ohren und zweiteiligem Putz mit tropfenförmigem Element dazwischen auf Stange (Hathorfetisch Typ C), flankiert von  $\approx 3$ -Zeichen. Trotz der Häufigkeit der Ikoneme  $\approx 3$ -Zeichen und Hathorfetisch auf Stempelsiegelamuletten eine bislang singuläre Kombination. Mit umgekehrten  $\approx 3$ -Zeichen Dunham & Janssen 1960: Pl. 123,7 (= Schroer 1989: 151 Nr. 093).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 11

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 12



OBJEKT: Skarabäus, D9/O/g\*1-2P3Ps (e9), Oberseite stark abgenutzt, oben rechts teils abgesplittert und bis zur Basis durchgebrochen, Gravur linear, Enstatit, weiß-grau, Goldblechfassung und Bronzedraht erhalten, 16,2 x 10,9 x 7,2 mm

BASIS: Kopf mit schwach angedeuteten Augen und Mund, markanten Ohren und Hathorfrisur auf Stange (Hathorfetisch Typ E), flankiert von *nfr*-Zeichen. Kerbbandumrandung. Querformat. Bislang singuläre Kombination. Querformatige Varianten mit flankierenden Uräen Keel & Schroer 2004: 126f Nr. 92 und Schroer 1989: 143 Nr. 92 (Tel Nagila), flankierenden Verehrerinnen und Kerbbandumrandung (!) Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 1073 (= Schroer 1989: 143 Nr. 90).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 12

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Schroer 1998: 36, Abb. 2c

## 13



OBJEKT: Skarabäus, D8/O/g\*1-3R (e11), Basisrand leicht bestoßen, Gravur linear, Steatit, weiß-grau, 14,7 x 10,8 x 5,9 mm

BASIS: Zweig auf doppelt umrandetem Feld mit konvexen Rändern. Zwischen oberem Rand und Umrandung zwei vertikale Strichlein, womit der Kanal für ein bewässertes Feld gemeint sein könnte. Zu Zweig, Erde und Schoß siehe Schroer 1989: 104-108. Keine genaue Parallele.

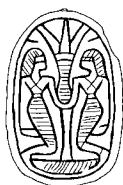
DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 13

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 14



OBJEKT: Skarabäus, B8/O/g\*1P3P (e9a), Basisrand teilweise bestoßen, Kupferdraht in Loch erhalten, oben rechts ist ein Teil des Skarabäenrandes abgebrochen, Gravur linear mit Schraffuren der Innenflächen, Enstatit, beige bis hellbraun, 24,0 x 15,7 x 10,5 mm

BASIS: Lotosblume auf Stange und *nb*-Zeichen, flankiert von zwei knienden Verehrerinnen mit langen Haaren und Kreuzbandträgerkleid, die sich eine Hand geben. Eine querformatige Variante zeigt Schroer & Staubli 1993: 68 Nr. 7 oberste Reihe, 2. Objekt (SK 1977.4); auf Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 956 tragen zwei kniende Männer rote Kronen und über dem Lotos ist ein *z3*-Zeichen; auf Schroer 1989: 255 Abb. 32 (= Keel 1995a: 224 Abb. 501) knien sie über roten Kronen, einem Fisch und einem Goldzeichen. Zum gleichen Schema mit anderen Pflanzen siehe Keel 1995a: § 607.

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 14

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

15



OBJEKT: Skarabäus, B2/O/g\*1Rs2R3Rs (e10), Basisrand an zwei Stellen geringfügig bestoßen, an einer Stelle leicht eingerissen, Gravur linear mit Schraffuren, Enstatit, grau, 12,6 x 8,7 x 6,0 mm

BASIS: Geier zwischen Zweig und *nb*-Zeichen. Schnurumrandung. Zum Geier mit Zweig und weiteren Elementen aus der Sphäre der Göttin (Löwe, Tilapia, Krokodil) siehe Keel 1995a: § 559. Keine genauen Parallelen. Zwei einen Zweig flankierende Geier auf einem *nb*-Zeichen bilden das Zentrum eines Stückes aus der Sammlung Keel (SK 1989.16). Zu Siegeln mit sitzenden Geiern aus der SB siehe Schroer 1995: Nr. 1-3.

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 15

FUNDKONTEXT: Aus dem Berner Handel. Der Zweig lässt südlevantinische Herkunft vermuten.

BIBLIOGRAPHIE: unpubliziert

16



OBJEKT: Skarabäus, F1/O/g\*1Rs2R3Rs (e11), Basisrand an einer Stelle leicht, Oberseite stark bestoßen, Gravur linear, Enstatit, hellbeige, 14,6 x 10,0 x 6,0 mm

BASIS: Liegender Capride mit gestricheltem Fell zwischen lanzettartigem, unterteiltem Zeichen (abstrahierter Uräus?) und Zweig. Bekannte Motivparallelen aus der SB zeigen das liegende Tier fast immer mit zurückgewandtem Kopf: Keel 1997: Tell Abu Hawam Nr. 10, Tell el-Ağğul Nr. 135.314.414.861; Rowe 1936: Nr. 637 (Bet Schemesch); Schumacher 1908: Taf. 48c (Megiddo); Chicago, Oriental Institute Nr. A21017. Anders ein Stück vom Tell Bet Mirsim (Ben-Arieh 2004: 170 Fig. 3.13).

DATIERUNG: MB IIB (Fellzeichnung! vgl. Tufnell 1984: Pl. 36)

SAMMLUNG: SL 16

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

17



OBJEKT: Rollsiegel, flächig, Kompositmaterial, beige-weiß, 21,3 x 9,5 mm, Bohrloch 3,0 mm

BASIS: Fünfstufiger "Bouquet"-Baum mit zwei horizontalen Strichen am Baum, rechts flankiert von einem stehenden, bärtigen Verehrer mit erhobenem Arm, in langem Gewand, links flankiert von einem liegenden Capriden im oberen und drei schreitenden Vögeln im unteren Register. Gleicher "Bouquet"-Baum Parker 83 und 90 (Bet Schean), 125 (Megiddo) und Egger & Keel 2006: Pella Nr. 82; gleicher "Bouquet"-Baum und Verehrer links auf Egger & Keel 2006: Tall Deir-'Alla Nr. 40 (übrige Dekoration bis auf Szentrenner unleserlich); gleiche Konstellation, jedoch zwei Verehrer Porada 1948: Pl. IX Nr. 141 und Egger & Keel 2006: 'Amman Flughafen Nr. 28; Flechtband statt Vögel auf Egger & Keel 2006: 'Amman Nr. 80 (und Nr. 81 mit zwei Verehrern) und Dschabal al-Hawayah Nr. 12; zwei Verehrer und Equide statt Vögel auf

Eggler & Keel 2006: 'Amman Flughafen Nr. 33; zwei Verehrer ohne Vögel auf Eggler & Keel 2006: 'Amman Nr. 81.

DATIERUNG: SBI-IIA

SAMMLUNG: SL 17

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 18



OBJEKT: Skarabäus, B3/O/g\*1Rs2R3Rs (e10), Basisrand leicht be-  
stoßen, Gravur linear, Enstatit, beige-braun, 20,7 x 15,0 x 9,0 mm

BASIS: Schreitender Mann, den linken Arm unter einem Mantel mit  
breiten Borten (Fürst im Wulstsaummantel). Anchzeichen unter,  
wahrscheinlich in seiner Hand, vor ihm eine Uräusschlange mit roter  
Krone, zwischen seinen Beinen ein ovoides Zeichen. Gleiche Konst-

ellation auf Schroer 1985: 80 Abb. 34 (Kibbuz Gescher) und 39-40 (= Keel 1997:  
Tell el-Ağğul Nr. 951.1062.277).

DATIERUNG: MB IIA/B

SAMMLUNG: SL 18

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 19



OBJEKT: Skarabäus, D8/O/g\*1-3R (e11), Gravur linear, Enstatit,  
braun, 21,6 x 15,0 x 7,7 mm

BASIS: Schreitender Mann, den linken Arm unter einem Mantel mit  
breiten Borten (Fürst im Wulstsaummantel). Anchzeichen unter bzw.  
in seiner Hand, vor ihm in vertikaler Folge die Zeichen *nfr*, *nb*, *nfr*  
("vollkommener Herr[scher]"). Gleiche Konstellation auf Schroer  
1995: 79 Abb. 34b (= Eggler & Keel 2006: 'Amman Nr. 27) 35 (Tell

el-Far'a Süd), 36 (Jericho), 37 (Jerusalemer Handel), 38 (= Keel 1997: Tell el-  
Ağğul Nr. 1067), 38a (Sammlung Keel), 38b (British Museum).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 19

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 20



OBJEKT: Skarabäus, D9/O/g\*1-3Rs (e11), Basisrand leicht bestoßen,  
Bruchstelle unten links, Gravur linear, teilweise schraffiert, Enstatit,  
Glasurreste, blaugrau, 18,7 x 13,0 x 8,7 mm

BASIS: Schreitender Mann mit gestreiftem Schurz, Halsband und gro-  
ßer Lotosblüte in seiner ausgestreckten Linken, darunter Anrazeichen  
(*r-a-r-a*). Es handelt sich um eine südlevantinische Imitation (Keel

1995b: 106-114) der ägyptischen "private name seals" (Martin 1971), die als den  
Verstorbenen repräsentierende Grabbeigaben verwendet worden sind, in Ägypten  
oft mit Totenformeln versehen (Richards 2001).

DATIERUNG: MB IIB – Nach Keel 1995b: 112 und 1995a: § 562 mit Verweis auf  
drei Belege bei Starkey & Harding 1932: Pl. 52,157; 55,285.287 war das Motiv

“Lotoshalter mit Anra-Zeichen” bislang nur auf ramessidischen Stücken zu finden. Kopf, Seite und Gravurstil lassen eine solche Datierung in diesem Fall aber kaum geraten sein.

SAMMLUNG: SL 20

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 21



OBJEKT: Skarabäus, D10/O/g\*1-2RK3K (e9a), Basisrand oben leicht bestoßen, Oberseite etwas abgenutzt, Gravur flächig mit teilweise schraffierten Innenflächen, Steatit, elfenbeinfarben, 16,6 x 11,0 x 7,0 mm

BASIS: Gehender, falkenköpfiger Mann mit Schurz auf Standlinie, über ihm ein *nb*-Zeichen (?), vor ihm in vertikaler Folge ein *R<sup>c</sup>*-Zeichen, ein mit der Hand des Falkenköpfigen verbundener Uräus (vgl. Nr. 29) und ein *nb*-Zeichen. Enge Parallelen liegen aus Tell el-Far‘a Süd (Starkey & Harding 1932: Pl. 57,381) und Lachisch (Nr. 6912, Durham University, Oriental Museum) vor. Solche mit *nb t3wj* aus Lachisch (Tufnell et al. 1958: Pl. 39/40, 367 und Tufnell et al. 1940: Pl. 32A/B, 25), Tell el-Far‘a Süd (Starkey & Harding 1932: Pl. 50, 47,61 und 162) und Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 299. Zum Motiv Keel 1989a: 267-269; ders. 1995a: § 588 und Schulman 1967.

DATIERUNG: SB II, vgl. Keel 1995a: § 101

SAMMLUNG: SL 21

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 22



OBJEKT: Skarabäus, D8/Rowe 61/g\*1-3RK (e9a), Basisrand (besonders über dem unteren Loch) und Kopf bestoßen, Oberseite abgenutzt, Gravur flächig, Enstatit, beige-grün-grau, 17,0 x 12,4 x 7,8 mm

BASIS: Schreitender Mann mit Falkenkopf (Falkenköpfiger) und Was-Zepter auf Standlinie, unter den Schriftzeichen *nb t3wj* (“Herr beider Länder”) und vor den Schriftzeichen *wsr M3<sup>c</sup>t R<sup>c</sup> stp [n] R<sup>c</sup>* (Thronname Ramses II.) ohne Kartusche. Parallelen aus Dan (Biran 1994: 122, Fig. 85), Tell el-Far‘a Süd (Starkey & Harding 1932: Pl. 57,366), Megiddo (Guy & Engberg 1938: Pl. 131,6) und Nurit (unveröffentlichter Oberflächenfund).

DATIERUNG: SB IIB, Ramses II. (1279-1213)

SAMMLUNG: SL 22

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 23



OBJEKT: Skarabäus, B4/Rowe 61/g\*1-3Pso (d6), Basisrand teilweise abgebrochen, Gravur flächig, Enstatit, beige-grau, 18,0 x 13,4 x 7,0 mm

BASIS: Schreitender Mann mit Falkenkopf und Was-Zepter auf doppelter Standlinie (untere Standlinie und Umrandung kann auch als

zusätzliches *nb* gelesen werden), unter Sonnenscheibe und Götterkapellendach (?), vor ihm der Titel *nb t3wj* ("Herr beider Länder"), darunter in einer Kartusche der Name *mr n Pth htp [hr] M3<sup>c</sup>t*. Gleiches Motiv wie Nr. 22, aber für Merenptah bislang singulär.

DATIERUNG: SB IIB, Merenptah (1213-1203)

SAMMLUNG: SL 23

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 24



OBJEKT: Skarabäus, E2 (Münger 2003: Typ C)/O/g\*1-3P (d5), Abbruchstelle oben in der Mitte des Skarabäus, Gravur flächig, Enstatit, beige-ocker, 18,0 x 13,0 x 7,7 mm

BASIS: Menschliche Figur auf liegendem Horntier (Gazelle) stehend, dahinter geflügelter und gehörnter (? oder bildhafte "Traditionsreste" von Uräus und Zipfelmütze) Mensch auf nach rechts schreitendem Löwen stehend (Reschef und Baal-Seth; Cornelius 1994: 195ff). Fast identische Käfergestaltung und Motivkonstellation auf je einem Stück aus Aschdod (Keel 1997: Aschdod 54), Tell el-Far'a Süd (London, Institute of Archaeology, E. VII. 1 18/1; unveröffentlicht), Lachisch (Rowe 1936: Nr. 575 = Shuval 1990: 144 Nr. 47 = Keel & Uehlinger 1992: Abb. 132 = Cornelius 1994: 201, BM58), aus den Sammlungen BIBEL+ORIENT Freiburg/Schweiz (ÄS 1983.3200, Cornelius 1994: 202, BM60), aus dem Nationalmuseum Krakau (Cornelius 1994: 202f, BM61), ferner, jedoch beide Figuren mit erhobenen Armen, aus der Privatsammlung Yerushalmi, Tel Aviv (Cornelius 1994: BM62), ferner, jedoch mit stehendem Horntier, auf einem Stück aus Tell el-Far'a Süd (Petrie 1930: Pl. 43,534 = Cornelius 1994: 202, BM59 = Münger 2005: Pl. 23.3 [15]).

DATIERUNG: EZ IB (EZ IA [Cornelius 1994]; 960-920a [Münger 2005])

SAMMLUNG: SL 24

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 25



OBJEKT: Skarabäus, D10 (Münger 2003: Typ A)/Rowe 24/g\*1-3R3K (die zusätzliche Kerbe des Hinterbeines ist nur auf der nicht abgebildeten Seite deutlich zu sehen; d11), Schadstellen auf den Flügeldecken, Gravur flächig, Enstatit, an den Schadstellen weiß, sonst knochenfarben, Reste eines türkisfarbenen Fayenceüberzugs, 16,6 x 12,4 x 6,4 mm

BASIS: Gehörnte bzw. mit Federn oder lange Ohren versehene, schreitende, falckenköpfige (?) menschliche Figur (Seth). Verbunden mit dem Vorderarm ist ein Uräus mit Sonnenscheibe, darunter ein Strich (korrumpiertes *nb*, "Herr"). Seth wird auf diesem Stück noch stärker mit dem Sonnengott, seiner "Hintergrundgotttheit", amalgamiert als auf den Parallelen vom Tell Kesan (Keel 1990: 233) und Petrie 1925: Pl. 15,1029; sehr ähnlich ein Skarabäus vom Tell el-Far'a Süd (Starkey & Harding 1932: Pl. 57,341). Beide Gottheiten, Seth und der Falkenköpfige, werden – zum Beispiel auf EZ I-Siegeln von Sahab (Eggler & Keel 2006: Sahab 1 und 10) – mit der Sonne kombiniert. Zur Kombination von Seth und dem Falken-

köpfigen in zwei Personen siehe ebd., Tall as-Sa'idiya Nr. 30 mit Parallelen. Zum Falkenköpfigen ohne Sethtierelemente in gleicher Ikonographie siehe ebd., Madaba Nr. 2 mit Parallelen. Zum Thema vgl. auch Keel & Uehlinger 1992: 129f und Cornelius 1994: 181f.

DATIERUNG: EZ I

SAMMLUNG: SL 25

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

26



OBJEKT: Ovale Platte Typ III (Keel 1995a: § 209), stark abgenutzt, Gravur flächig, Kompositmaterial, weiß mit Resten blauer Glasur, 15,4 x 12,2 x 5,0 mm

BASIS: Verehrer mit erhobener Hand vor einer Kartusche mit imitierten ägyptischen Schriftzeichen. Das Motiv findet sich in einem ähnlich kursorischen Schnitt häufig auf eisenzeitlichen Knochensiegeln (Keel 1995a: § 140; vgl. in diesem Katalog Nr. 49). Ohne Umrandung.

DATIERUNG: EZ IIA-B

SAMMLUNG: SL 26

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

27



OBJEKT: Skarabäus, C1(Münger 2003: Typ A)/H (Rowe 61)/g\*1-3R, Basisrand rechts abgebrochen, links bestoßen, Gravur flächig und tief, Enstatit, beige, 14,5 x 11,0 x 7,0 mm

BASIS: Im Verhältnis zum Skarabäus seitenverkehrt. Nach rechts gerichteter Löwe (König), der siegreich über einen liegenden Menschen (Feind) schreitet. Sonnenscheibe als Vergegenwärtigung des göttlichen Garanten der königlichen Macht. Parallelen: Münger 2005: 390 Abb. 35-36; Keel 1990: 346 No 21-22. Parallelen ohne Sonnenscheibe sind aufgelistet bei Eggler & Keel 2006: Madaba Nr. 8.

DATIERUNG: EZ IB/IIA; nach Münger 2003 und 2005 960-920a

SAMMLUNG: SL 27

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

28



OBJEKT: Skarabäus, B2/O/g\*1-3P (e2), Basisrand teils abgebrochen, teils bestoßen, Gravur linear, teils schraffiert, Enstatit, dunkelbraun bis ocker, 20,6 x 16,6 x 9,2 mm

BASIS: Löwe (König), der einen Capriden (Feind) anfällt. Ob der Löwenschwanz in einen Uräus mündete, ist nicht mehr genau zu erkennen. Häufiger ist der Capride, der den Kopf zurückdreht (Keel 1995a: § 540 mit Parallelen).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 28

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht



29



OBJEKT: Skarabäus, B1/O/g\*1-3R (e11), kleinere Bestoßungen am oberen Basisrand, Gravur linear mit einigen Schraffuren, hellbeige, 14,4 x 9,8 x 6,5 mm

BASIS: Nach rechts schreitender Capride. Das Zeichen oben links ist vielleicht wie auf der Parallele von Eggler & Keel 2006: Chirbat Ya'mun Nr. 1 als Uräus zu lesen. Ähnlich Kirkbride 1965: Fig. 288: 14 und 300: 4 (Jericho), sowie Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 1242. Aus derselben Werkstatt (gleicher Schnitt und fast identische Oberseite) aber zusätzlich mit Zweig vor dem Tier zeigt ein Skarabäus aus Tell el-Far'a Nord Dumortier 1996: Pl. V, 6 (mit Angabe weiterer Parallelen aus Sichem und Jericho S. 47).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 29

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht.

30



OBJEKT: Skarabäus, A1/Rowe 74, jedoch mit Lotoskelchen an den Enden der Schlaufen auf dem Pronotum und mit Triangelkerben/g\*1-2Rs3K (e10, jedoch mit Andeutung der hinteren Extremitäten), Gravur linear mit kleinen Schraffuren, Enstatit, weiß, in den Ritzungen gelblich, 15,7 x 11,0 x 6,0 mm

BASIS: Nach rechts schreitender, brüllender Löwe mit erhobenem Schwanz. Rautenförmige Füllzeichen über und vor dem Tier. Das Stück gehört zu den frühesten Belegen für das Motiv in Palästina (Keel 1995a: § 536 mit Parallelen).

DATIERUNG: MB IIA

SAMMLUNG: SL 30

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

31



OBJEKT: Rechteckige Platte mit gewölbter Oberseite und in der Mitte längs und an den Rändern quer geritzten Streifen (Typ B), Gravur flächig, Enstatit, beige, 14,4 x 9,4 x 4,8 mm

BASIS: Nach rechts schreitender Vierbeiner (Canide ?), links und rechts flankiert von knospenartigen, geometrischen Zeichen. Die Kerben über dem Vierbeiner könnten eine (gehörnte?) Schlange oder einen Zweig oder ein unverstandenes *mn*-Zeichen andeuten. Möglicherweise ist das Bild als eine Variante der Seth-Ikonographie zu verstehen. Ähnliche Motivkombinationen finden sich auf zwei Skarabäen aus dem Hortfund von Megiddo, für deren Ikonographie Keel 1994: 37 eine Amunkryptographie erwägt.

DATIERUNG: EZ IB/IIA (Keel 1995a: § 232)

SAMMLUNG: SL 31

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

32



OBJEKT: Kauroid, teilweise abgeschliffen, Kompositmaterial, weiß mit Resten eines gelblichen Überzugs, 17,6 x 10,9 x 7,0 mm

BASIS: *hmt nswt Tjj*, "Königsgemahlin Teje", wobei der Name in einer Kartusche steht. Die gleiche Zeichenanordnung findet sich auf der linken Hälfte der Seite A von Hornung & Staehelin 1976: Nr. 360. Ein Kauroid mit gleicher Basisgestaltung stammt aus dem Grabtempel von Lachisch (Tufnell et al. 1940: Pl. 32A/B, 2).

DATIERUNG: SB IIA, Amenophis III. (1390-1353)

SAMMLUNG: SL 32

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

33



OBJEKT: Skarabäus, F1/vIv/g\*1R2K3P (e5), Basisrand unten rechts abgebrochen, tiefe Gravur teils flächig, teils schraffiert, Enstatit, beige-ocker, 7,7 x 7,9 x 5,2 mm

BASIS: *Jmn nb R<sup>c</sup> nb*, "Herr Amun, Herr Re" mit komplementärem *n* für Amun, Amun steht zwischen zwei rudimentären, vertikalen *nb*-Zeichen. Ein weiteres *nb* steht neben Re. Zum Typ vgl. Keel 1995a: § 642 und ders. 1997: Akko Nr. 269 und Aseka 24.

DATIERUNG: EZ IA/B

SAMMLUNG: SL 33

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

34



OBJEKT: Skarabäus, F1/vIv/g\*1-3P (d1), abgenutzt, Basisrand bestoßen, tiefe, flächige Gravur mit teilweise schraffierten Innenflächen, Kompositmaterial, weiß mit gelblichen Resten eines Überzugs, 14,0 x 10,0 x 5,9 mm

BASIS: *Jmn-R<sup>c</sup> nb*, "Herr Amun-Re". Wie Nr. 33, aber ohne zusätzliches *nb* bei Re. Die gleiche Zeichenanordnung findet sich auf Skarabäen vom Tell el-Far'a Süd (Starkey & Harding 1932: Pl. 48,6.11; 54), Lachisch (Tufnell et al. 1958: Pl. 37f,268), Gezer (Givon 1985: 128f Nr. 60) und Tell el-Ağğul (Keel 1997: Nr. 78). *J* auf der anderen Seite auf einem Stück vom Tell el-Far'a Süd (Starkey & Harding 1932: Pl. 55,282) und einem Skarabäus wahrscheinlich desselben Materials und sehr ähnlicher Oberseitenausarbeitung (ev. aus derselben Werkstatt!) in Keel 1997: Achsib Nr. 78.

DATIERUNG: SB II

SAMMLUNG: SL 34

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht.

35



OBJEKT: Skarabäus, E2/I/g\*- (e11), Bruchstelle am unteren Basisrand, tiefe, flächige Gravur, Enstatit, ocker, 10,8 x 5,4 x 5,6 mm

BASIS: *tjt n Jmn nb*, "Bild Amuns, des Herrn". Wie Nr. 33, aber mit anderer Titulatur. Ohne Umrandung. Parallelen: Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 1242; ähnlich ein Stück vom Tell el-Far'a Süd (Starkey & Harding 1932: Pl. 53,187); ohne *n* unterhalb der *t*-Zeichen z. B. auf einem Skarabäus auf Bet Schean (Locus 1250; University Museum of Philadelphia 29-104-38) und öfter.

DATIERUNG: EZ IB/IIA

SAMMLUNG: SL 35

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

36



OBJEKT: Skarabäus, C2/O/g\*1-2Rs3R (e10), geringe Bestoßungen am Basisrand, Gravur linear mit Schraffuren, Enstatit, grau-weiß mit feinen dunklen Sprenkeln, 18,3 x 12,0 x 7,5 mm

BASIS: *anra*-Zeichen in einem "Palast" (3E5), der durch zwei Uräen gebildet wird, über deren vertikal aufsteigenden Schwänzen ein Dach unter einer geflügelten Sonnenscheibe liegt. Das Ganze flankiert von *z3*- und *nfr*-Zeichen. Schnurumrandung. Zum Typ s. Keel 1995a: § 487. Genaue Parallelen sind keine bekannt. Eine Flügelsonne über Name, flankiert von Uräen findet sich auf Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 611.

DATIERUNG: späte MB IIA-frühe MB IIB

SAMMLUNG: SL 36

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

37



OBJEKT: Skarabäus, B4/O/1-2Rs3R (e10), geringe Bestoßungen am Basisrand, Gravur linear mit Schraffuren, Enstatit, grau-weiß, 17,0 x 12,0 x 7,5 mm

BASIS: Drei symmetrische Motivkombinationen in drei Registern: oben *dd*-Pfeiler, flankiert von Falken; in der Mitte *nfr*-Zeichen, flankiert von *wd3t*-Augen; unten "Knoten", flankiert von Roten Kronen. Genaue Parallelen sind keine bekannt. Wohl aus derselben Werkstatt wie Nr. 36, mit fast identischer Kopf- und Seitengestaltung und gleichem Gravurstil.

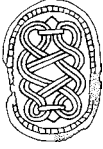
DATIERUNG: späte MB IIA-frühe MB IIB

SAMMLUNG: SL 37

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

38



OBJEKT: Skarabäus, B3/O/1-3P (e7), linker Rand in der Mitte abgebrochen, mehrere Bestoßungen, Gravur linear, Enstatit, elfenbeinfarben, oben in der Mitte braun, Bronzedraht in Bohrung erhalten, 18,9 x 13,0 x 7,6 mm

BASIS: Schlingenmuster (ohne X-Zentrum) mit Kerbbandumrandung. Keine genaue Parallele bekannt. Zur Bedeutung des verbreiteten Motivs siehe Keel 1995a: § 495.

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 38

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

39



OBJEKT: Löwenskaraboid, untere rechte Ecke abgebrochen, tiefe, flächige Gravur, Steatit, weißlich-ocker, 16,3 x 9,8 x 7,4 mm

BASIS: Menschliche Figur mit hängenden Armen (Feind) und ein vertikaler Strich vor dem linken Bein. Dasselbe Motiv der Herrschaft des Herrschers über den Feind wie auf der Basis von Nr. 27 wird hier auf Amulettform und Basisdekoration verteilt. Zum gleichen Motiv auf einem Skarabäus siehe Mürger 2005: Pl. 23.9.49-51.

DATIERUNG: EZ IB/IIA (zur Verbreitung der Löwenskaraboide dieser Zeit siehe Keel 1995a: § 160)

SAMMLUNG: SL 39

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

40



OBJEKT: Rechteckige Platte (Typ II), abgenutzt, Gravur teils lineare, teils flächige, Kompositmaterial, weißhellgrau, 17,2 x 12,0 x 4,5 mm

BASIS: Seite A: Liegende Sphinx vor Kartusche (*Mn-hpr-R<sup>c</sup>?*). Über ihrem Rücken steht kryptographisch "Atum, der Herr" oder "Amun": S34 = *j[tn]*, U15 = *tm* oder *m[fly]*, *t* versehentlich für V30 *n[b]?*, aber auch die Sphinx steht für *n[b]*); vgl. Egler & Keel 2006: Sahab Nr. 13 mit weiteren Parallelen. Seite B: Stehender Ptah mit den Zeichen *nfr-hr*, "Schöngesichtiger" bzw. "mit vollkommenem Aussehen". Vier Parallelen doppelseitiger Siegelamulette mit gleicher Kombination der Hauptmotive nennt Jaeger 1982: note 617. Amun und Ptah kombiniert – wenngleich in vollkommen anderer Gestaltung – auch die rechteckige Platte Hornung & Staehelin 1976: Nr. 667.

DATIERUNG: SB I/IIA, Thutmosis III. - Amenophis III. (1479-1350)

SAMMLUNG: SL 40

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

41



OBJEKT: Ovale Platte (Typ II), untere rechte Krümmung und rechter Rand der Seite B abgebrochen, abgenutzt, flächige und lineare Gravuren, sowie Schraffuren, Kompositmaterial, hellbraun, 17,4 x 12,4 x 4,6 mm

BASIS: Seite A: Pharao mit  $\epsilon nh$ -Zeichen in der Rechten (auf Umzeichnung nicht sichtbar) und  $hq3$ -Zepter in der Linken und dem Titel  $nb t3wj$  vor federgekrönter Kartusche mit dem Thronnamen Thutmosis III.  $Mn-hpr-R^c$ . Seite B: Falkenkopf über  $nb$ , "Herr". Davor  $nb t3wj$ , "Herr beider Länder", und eine  $Mn-hpr-R^c$ -Kartusche unter zwei Maat-Federn. Die Krone des Falkenköpfigen, mit Sonnenscheibe, von zwei Uräen geschützt, und hoher Federkrone, ist jene des Kriegsgottes Month, wobei die Unterteilung in zwei deutlich getrennte hohe Federn nicht oder nicht mehr sichtbar ist. Das ganze über  $nb$ -Zeichen. Vgl. Keel 1997: Tell el-Agğul Nr. 253 und 414 (rechteckige Platte); Hornung & Staehelin Nr. 650f und MV 19 mit weiteren Parallelen. Das Ganze ist auch als Amun-Kryptographie zu lesen: Z1, Uräen =  $j$ , Month =  $m$ , V30  $nb = n$ .

DATIERUNG: SB IIA, 18. Dynastie ab Amenophis III. (1388-1292); vgl. Jaeger 1982: §§ 1205 und 1221.15.

SAMMLUNG: SL 41

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

42



OBJEKT: Ovale Platte (Typ II), stark abgenutzt, mehrere Bestoßungen, Gravur flächig, mit Schraffuren, Kompositmaterial, weißlich-beige, 17,0 x 13,4 x 5,0 mm

BASIS: Seite A:  $Jmn$  über  $wsh$ -Halskragen (vgl. Jaeger 1982: 323 n. 614 mit ill. 819 = Sammlungen BIBEL+

ORIENT Freiburg/Schweiz ÄS 1983.5014) bzw. Transportschiff ( $wsh$ ) oder Götterbarke ( $wsh t \dot{s}pst nt Dhw t j$ ). Die Barke ist hier kein Nilschiff, sondern eine Galeere mit einem Entenkopf am Vorder- und einem Löwenkopf (?) am Hintersteven wie bei phönizischen Schiffen (vgl. Fig. 2). Ein schönes Beispiel für eine levantinische Inkulturation eines ägyptischen Themas und zugleich ein weiterer Beleg für die Faszination der "lebendigen" Schiffe (vgl. Uehlinger 1990). Seite B: Hockender Pavian vor  $\epsilon nh$ - und über  $nb$ -Zeichen. Diese Seite ergibt kryptographisch gelesen wieder Amun: Pavian für "preisen"  $j[3j]$ , S34 für "Spiegel" =  $m[3w-hr]$ , V30 =  $n[b]$ .

DATIERUNG: EZ IIB ( $Jmn$  über  $wsh$ -Halskragen ist nach Jaeger a. a. O. typisch für die 18. Dynastie. Die vorliegende phönizische Rezeption dürfte aber wesentlich jünger sein; vgl. nebst Fig. 2 auch die Form- und Materialähnlichkeit von Nr. 43)

SAMMLUNG: SL 42

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht



**Fig. 2** Phönizisches Schiff mit Entenkopf am Vorder- und Löwenkopf (?) am Hintersteven. Detail aus den Reliefs Tiglatpilesers (745-727a) in Nimrud. Layard 1849: 395.

43



**OBJEKT:** Ovale Platte (Typ III), stark abgenutzt, Gravur flächig, Kompositmaterial, weiß, 14,5 x 11,8 x 5,3 mm  
**BASIS:** *nfr*-Zeichen und verehrender Pavian über *nb*-Zeichen. Kryptographie für Amun: Pavian für "preisen" = *j[3j]*, F35 Speiseröhre akrophonisch für "Gefäß des menschlichen Körpers" = *m[t]*, V30 *n[b]*.

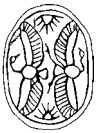
**DATIERUNG:** EZ (I?); vgl. Keel 1995a: § 209

**SAMMLUNG:** SL 43

**FUNDKONTEXT:** Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

**BIBLIOGRAPHIE:** Unveröffentlicht

44



**OBJEKT:** Igelskaraboid, B2/xxx/1-2Rs3R (e10), Gravur linear, Enstatit, hellbeige, 16,5 x 11,9 x 7,0 mm

**BASIS:** Zwei Geier mit ausgebreiteten Flügeln, Körper und Flügel wie geflügelte Sonnenscheiben, achsensymmetrisch angeordnet, wobei nur der rechte Vogel ausgestreckte Greife hat. Zwischen den Vögeln an jedem Ende der imaginären Achse ein dreieckförmiges Gebilde mit Strahlen. Die Ikonographie kann als Abreviatur komplexerer Konstellationen mit doppelter Darstellung des fliegenden Geiers, z. B. Schroer 2006: Nr. 4, verstanden werden. Eine Variante stellt ein Stück aus Megiddo dar, mit zwei Geierköpfen, die aber aus einem einzigen Körper kommen (Keel 1995a: 203 Abb. 385). Zum Motiv siehe Keel 1995a: § 558f und Schroer 1995 und 2006.

**DATIERUNG:** MB IIB

**SAMMLUNG:** SL 44

**FUNDKONTEXT:** Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

**BIBLIOGRAPHIE:** Schroer 1995: 77 Abb. 31

45



OBJEKT: Skarabäus, A1/I/g\*- (a1), erhabenes Relief, Kompositmaterial, weiß-hellbeige, 10,3 x 7,8 x 4,7 mm

BASIS: "Omegasymbol" (Schoß), zwei Punkte und ankerartiges Symbol (Scham?), in der hier abgebildeten, der Skarabäenoberseite entsprechenden Ausrichtung auch als stilisierter Lebensbaum lesbar. Parallelen sind Keel 1989b: Nr. 19 (Jericho) und 20 (Südlevante), eine Variante ist ebd. Nr. 6 (ovale Platte aus Karahöyük). Die Basen sind dort andersherum abgebildet, wodurch das "Omega" mit der Öffnung nach unten leichter als Zeichen der Ninchursanga erkennbar ist (obwohl dieses manchmal, aber viel seltener, auch in der hier abgebildeten, nach oben offenen Lage erscheint), sowie dessen Weiterentwicklung in die Hathorfrisur leichter vorstellbar, was aber nicht der Skarabäenlage aller drei Stücke entspricht. Zum Motiv ausführlich Keel 1989b. Zum Problem des in der MB A-Zeit noch nicht fixierten Verhältnisses von Skarabäenunterseite zu -oberseite bei "Omega-skarabäen" s. ders. 1995b: 100.

DATIERUNG: MB IIA

SAMMLUNG: SL 45

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

46



OBJEKT: Skarabäus A1(?)/O/1-3P (e7), abgenutzt, Gravur flächig, Kompositmaterial, weiß-hellbeige, 12,5 x 7,0 x 7,0 mm

BASIS: Kniende, von <sup>c</sup>*nh*-Zeichen flankierte, männliche Gestalt mit drei Papyrusstengeln auf dem Kopf, einer Lotosblüte in der einen und einer Palmrispe in der anderen Hand, über einem *nh*-Zeichen. Die Palmrispe verweist auf Heh, die Papyrusstengel auf Hapi (Nilgott). Zum Motiv Keel 1995a: § 580. Das Ganze kann als Amun-Kryptographie gelesen werden: S34 als Spiegelscheibe = *j[tn]*, M16 als Papyrusdickicht = *m[ht]*, V30 *n[b]*. Eine genaue Parallele scheint zu fehlen. Zu Heh und Amun siehe Keel 1997: Achsib Nr. 20 mit weiteren Verweisen.

DATIERUNG: EZ IIC-III

SAMMLUNG: SL 46

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

47



OBJEKT: Skarabäus E2 (Münger 2003: Typ C)/I/h\*1-3P (b3), Bestoßungen am Basisrand, Gravur flächig, Enstatit, beige bis ocker, 13,9 x 10,2 x 7,3 mm

BASIS: Bogenschütze vor zwei übereinander angeordneten Vierbeinern; der obere mit überlangem, über den Rücken geschweiftem Schwanz, der untere mit nach hinten fallendem Schwanz. Die gleiche Basisdekoration und sehr ähnliche Skarabäengestaltungen weisen Stücke aus Tani, Tell el-Ağğul, ein Stück aus Taanach auf (Münger 2005: Nr. 41; vgl. mit weiteren Parallelen Shuval 1990: Nr. 17).

DATIERUNG: EZ IB/IIA; nach Münger 2003 und 2005 960-920a

SAMMLUNG: SL 50

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

48



OBJEKT: Konoid, Gravur linear mit Schraffuren, Knochen, elfenbeinfarben bis ocker, 17,1 x 15,2 x 9,1 mm

BASIS: Knochensiegel mit Verehrer zwischen zwei Kartuschen mit Pseudohieroglyphen bzw. depraviertem Namen Schoschenqs. Doppelte Kartuschen und Namensverehrer mit einer Kartusche sind

häufig auf jüdischen Knochensiegeln bezeugt. Die vorliegende Kombination ist bislang singulär. Zu den jüdischen Knochensiegeln siehe Keel & Uehlinger<sup>5</sup>2001: §§ 157-159.255 und Keel 1995a: §§ 139-142.

DATIERUNG: EZ IIA/B

SAMMLUNG: SL 51

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

49



OBJEKT: Konoid, Gravur linear mit Schraffuren, Knochen, elfenbeinfarben bis ocker, 13,3 x 11,8 x 5,9 mm

BASIS: Nach rechts schreitender Steinbock (jüdisches Königssymbol, vgl. Jes 14,9; Sach 10,3). 11 Parallelen dazu sind aufgelistet bei Keel & Uehlinger<sup>5</sup>2001: 308 mit Anm 282. Allg. zu Knochensiegeln s. Nr. 48.

DATIERUNG: EZ IIA/B

SAMMLUNG: SL 52

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

50



OBJEKT: Konoid, Gravur linear mit Schraffuren, Knochen, elfenbeinfarben bis ocker, 16,1 x 15,7 x 8,2 mm

BASIS: Doppelt geflügelte Schlange. Je ein vertikaler Strich zwischen den rosettenförmig angeordneten Flügelpaaren. Das Motiv ist m. W. auf Knochensiegeln bisher nicht belegt, wohl aber die schützende Schlange (Keel & Uehlinger<sup>5</sup>2001: Abb. 270) und schützende Flügel (ebd. 266-267). Hingegen ist die vierflügelige Schlange (hebr. Saraf, vgl. Jes 6,2) auf ungefähr zeitgleichen Namenssiegeln häufig (Keel 1977: 106-110; Keel & Uehlinger<sup>5</sup>2001: Abb. 274a-c). Während die Kopfform auf dem vorliegenden Stück jenen der Namenssiegel entspricht, ist die rosettenartige, ornamentalisierende Flügelgestaltung hier singulär.

DATIERUNG: EZ IIB

SAMMLUNG: SL 53

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht



51



OBJEKT: Konoid, Gravur linear mit Schraffuren, Knochen, elfenbeinfarben bis ocker, 15,6 x 14,5 x 7,4 mm

BASIS: Zwei Verehrer, einer mit erhobener, der andere mit gesenktem innerem Arm. Sehr ähnlich, aber kein Arm nach unten, jedoch mit Dekor auf der Oberseite sind Keel 1997, Arad Nr. 27; Tufnell 1953: 363; Pl. 44,66; Petrie 1930: Pl. 15,458; Lamon & Shipton 1939: Pl. 67,51; McCown 1947: Pl. 55,73. Zum Motiv vgl. auch Münger 2005: Pl. 23.7.37.

DATIERUNG: EZ IIA/B

SAMMLUNG: SL 54

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

52



OBJEKT: Skarabäus, ? (Kopf von Halterung verdeckt)/I/1-2R3K (e7), Gravur flächig, Enstatit, hellbraun, 12,1 x 9,0 x 6,1 mm, weitgehend erhaltene Halterung: Öse auf der Kopfseite des Skarabäus, sowie eine aufgesprungene Goldblechfassung, die seitlich den Skarabäus umgibt. Eine Verbindung, die längs über den Skarabäenrücken lief, ist nur noch im oberen Teil erhalten.

BASIS: Nach rechts schreitender Löwe mit eckig über den Rücken gebogenem Schwanz ("Uräenschwanz") unter Strich und hinter einer ruhenden Gazelle. Deren Trägertiere fungieren hier als pars pro toto für Baal-Seth und Reschef (vgl. Nr. 24). Parallelen sind aufgelistet bei Eggler & Keel 2006: Pella Nr. 71.

DATIERUNG: EZ IB/IIA

SAMMLUNG: SL 55

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

53



OBJEKT: Skarabäus, B4/dec. (ähnlich Rowe 70, hier aber gehen die Spiralschlaufen vom Treffpunkt zwischen Flügelnaht und Halsschild aus und verlaufen flach Richtung Rand)/1-2Rs3P (e10), Gravur linear mit Schraffuren, Enstatit, hellbeige, da wo Erde und Versinterungen die ursprüngliche Farbe erkennen lassen, 15,1 x 10,1 x 6,6 mm

BASIS: Ober- und unterhalb einer S-Spirale tête-bêche je ein *snd*-Zeichen mit der Bedeutung "Furcht" (sc. die vom Amulett gegenüber potentiellen Feinden seines Trägers bewirkt werden soll).

DATIERUNG: MB IIB

SAMMLUNG: SL 56

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal (?).

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

54



OBJEKT: Skarabäus, E2 (Münger 2003: Typ C)/I/1-2R3K (eII), leichte Bestoßungen am Basisrand, Gravur flächig, Steatit, beige-grünlichgelb, 14,4 x 11,3 x 7,0 mm

BASIS: Bogenschütze hinter (gehörntem?) Vierbeiner mit eckig über den Rücken gebogenem Schwanz ("Uräenschwanz"). Darüber ein Hirschgeweih (?). Parallelen sind bekannt aus Akko (Keel 1997: Akko Nr. 18), Dor (Münger 2003: Fig. 1,10), Megiddo (Lamon & Shipton 1939: Pl. 67/68,3), Tell Rekesh (Sammlung B. D. Idlin, Kibbuz Kerchavia, unpubliziert) und Tell el-Far'a Süd (Petrie 1930: Pl. 33,353 = Münger 2005: 384 Nr. 1).

DATIERUNG: EZ IB/IIA; nach Münger 2003 und 2005 960-920a

SAMMLUNG: SL 57

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht.

55



OBJEKT: Konoid, Gravur flächig, Kalkstein, dunkelbraun, 14,1 x 11,8 x 7,8 mm

BASIS: Zwei stehende, menschliche Figuren mit "über den Achseln" verschränkten Innenarmen. Tänzer oder Verehrer (als Abreviatur der Verehrer mit Blüte oder Baum? vgl. Keel 1997: Akko Nr. 158). Parallelen sind bekannt aus Ekron (Ben-Shlomo 2006: 143 Fig. 15 und Table 1: 22), Lachish (Tufnell 1953: Pl. 44:68-69), Gezer (Macalister 1912: Pl. CCVI: 5) und Arad (Keel 1997: Arad Nr. 26).

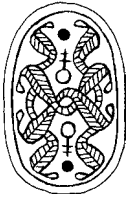
DATIERUNG: EZ IB-IIA

SAMMLUNG: SL 58

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

56



OBJEKT: Skarabäus, Gravur flächig mit gefiederten Innenflächen, Enstatit, hellbraun-grünlich, 25,4 x 16,1 x 11,2 mm

BASIS: Punktsymmetrischer Uräusknoten mit insgesamt acht Uräen. Die vier inneren Uräen bilden ein X. Die vier äußeren Uräen sind über die gewellten Schwänze miteinander verbunden. In vertikaler Spiegelung in der Zentralachse von innen nach außen ein *nfr*-Zeichen und ein Punkt. Das Zeichenset kann als "Vollkommener Schutz" gelesen werden. Eine Parallele, aber ohne *nfr*-Zeichen ist Petrie 1925: Pl. 14,912. Auf Keel 1997: Tell el-Ağğul Nr. 803 findet sich ein X-Uräusknoten flankiert von zwei weiteren Uräen.

DATIERUNG: späte MB IIA-frühe MB IIB

SAMMLUNG: SL 59

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

57



OBJEKT: Rechteckige Platte (Typ I), Gravur flächig, teilweise mit schraffierten Innenflächen, Enstatit, graubraun, 14,9 x 10,8 x 4,8 mm

BASIS: Seite A: Gehender Falkenköpfiger mit uräengeschützter Sonnenscheibe auf dem Kopf, Was-Zepter in seiner Rechten und anch-Zeichen über dem Arm mit dem Titel *ḥfr ḥr*, "Schöngesichtiger". Trotz des langen Schnabels ist wohl kein ibisköpfiger Thot intendiert, der auf Stempelsiegelamuletten kaum in dieser Gestalt erscheint. Titel und Zepter verweisen eher auf Ptah, die Sonne mit Uräus ist typisch für Month. Wahrscheinlich liegt eine Verschmelzung verschiedener Gottheiten vor. Eine rechteckige Platte mit gleicher Motivkombination, jedoch mit Monthkopf und *ḥfr*-Zeichen auf der A-Seite bei Hornung & Staehelin 1976: Nr. 787 und Keel 1997: Tell Aġġul Nr. 414. Seite B: springender (?) Capride zwischen zwei Zweigen; vgl. Hornung & Staehelin 1976: Nr. D23.

DATIERUNG: SB I-IIA, wahrscheinlich zwischen Thutmosis III. und Amenophis IV. (1479 und 1334; vgl. Jaeger 1982: § 1221 n. 622 mit weiteren Kombinationsvarianten zum Capriden mit Zweig).

SAMMLUNG: SL 60

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

58



OBJEKT: Ovale Platte (Typ II), Gravur flächig, Enstatit, beige mit grauen Spuren einer Glasur, 17,0 x 12,0 x 5,0 mm

BASIS: Seite A: Thronname Amenophis' III. *Nb-m3't-R* in Kartusche, flankiert von Uräen. Eine Parallele für diese Seite stammt aus Lachisch (Tufnell et al. 1958: Pl. 37/38, 290). Seite B: Gleicher Name in Kartusche. Das Ganze kann als Amun-Kryptographie gelesen werden. Vgl. Keel 1995a: § 634.650.663.

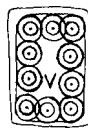
DATIERUNG: SB IIA, Amenophis III. (1390-1353)

SAMMLUNG: SL 61

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

59



OBJEKT: Rechteckige Platte (Typ II), Gravur auf Seite A flächig mit Schraffuren, auf Seite B linear, Enstatit, elfenbeinfarben, 16,1 x 11,1 x 4,8 mm

BASIS: Seite A: Ptah mit Was-Zepter, stehend und nach rechts blickend. Dort stehen die Titel *ḥfr ḥr*, "(Schön)Gesichtiger" und *nb t3wj M3't* "Herr beider Länder und der Maat". Rechteckige Platten mit Ptah und einem seiner Titel finden sich auch auf Keel & Page 2003: 34 Kat. 23 (= SK 1993.67) und Kat. 24 (= SK 1996.6), Keel 1989a: 314 Nr. 49, 122. Seite B:

Umrandung eines V mit zehn Doppelkreisen um einen zentralen Punkt (Magische Augen; vgl. Keel 1995a: § 493).

DATIERUNG: SB I-IIA

SAMMLUNG: SL 62

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; wahrscheinlich ägyptischer Herkunft.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

## 60



OBJEKT: Kauroid (Typ II), Gravur linear, Enstatit, grau-beige, moderne Fassung, 10,2 x 7,7 x 4,6 mm

BASIS: Nach Rechts schreitender Capride, den Kopf mit seinen großen Hörnern nach vorne gerichtet. Über ihm eine Lotosblüte. Die Lotosblüte in Kombination mit dem Capriden verweist auf die Sphäre der Göttin und betont den im Amulett zum Ausdruck gebrachten Wunsch nach Regeneration (Keel 1995a: § 520). Ähnliche Stücke, wobei der Lotos oftmals nur als linsenförmiges, schraffiertes Feld angetönt ist, stammen aus Jericho (Kirkbridge 1965: 621, Fig. 292:21; 624, Fig. 293:17; 653, Fig. 303:1) und Tell el-Far'a Süd (Petrie 1930: Pl. 12:127); vgl. ferner Eggler & Keel 2006: Pella Nr. 79. Anstelle des Lotos findet sich in derselben Epoche das ägyptische Ajin (Keel 1997: Tell Aggūl Nr. 55.397; Eggler & Keel 2006: Pella Nr. 54 und ein unveröffentlichter Skarabäus aus Givat Sharet), sowie der Uräus (Eggler & Keel 2006: Chirbat Ya'mun Nr. 1), später, in der Eisenzeit II auch die Mondsichel (Eggler & Keel 2006: Tall al-'Umeiri Nr. 54 mit Verweis auf weitere Motivparallelen).

DATIERUNG: ausgehende MB IIB

SAMMLUNG: SL 63

FUNDKONTEXT: Aus dem Jerusalemer Handel; lokal.

BIBLIOGRAPHIE: Unveröffentlicht

Tabellen

I: Gattungen und Epochen in der Sammlung Liebefeld

Nr.	Rollsiegel	Skarabäus	Skaraboid	Konoid	Ovale Platte	Rechteckige Platte	Kauroid	Löwenskaraboid	Halterungsreste	MB IIA	MB IIB	SB I	SB IIA	SB IIB/EZ IA	EZ IB	EZ IIA	EZ IIB	EZ IIC
1			x															x
2				x										x	x	x		
3			x											x	x	x		
4		x									x							
5							x				x							
6		x							x		x							
7		x									x							
8		x							x		x							
9		x									x							
10					x							x	(x)					
11		x									x							
12		x							x		x							
13		x									x							
14		x							x		x							
15		x									x							
16		x									x							
17	x											x	x					
18		x								x	x							
19		x									x							
20		x									x							
21		x											x	x				
22		x												x				
23		x												x				
24		x												(x)	x	(x)		
25		x												x	x			
26					x										x			
27		x													x	x		
28		x									x							
29		x									x							
30		x								x								

Nr.	Rollsiegel	Skarabäus	Skaraboid	Konoid	Ovale Platte	Rechteckige Platte	Kauroid	Löwenskaraboid	Halierungsreste	MB IIA	MB IIB	SB I	SB IIA	SB IIB/EZ IA	EZ IB	EZ IIA	EZ IIB	EZ IIC
31						x									x	x		
32							x						x					
33		x													x	x		
34		x													x	x		
35		x													x	x		
36		x								x	x							
37		x								x	x							
38		x									x							
39								x							x	x		
40						x						x	x					
41					x								x					
42					x												x	
43					x									x	x	(x)	(x)	(x)
44			x								x							
45		x								x								
46		x																x
47		x													x	x		
48				x												x	x	
49				x												x	x	
50				x													x	
51				x												x	x	
52		x							x						x	x		
53		x									x							
54		x													x	x		
55				x											x	x		
56		x								x	x							
57						x						x	x					
58					x								x					
59						x						x	x					
60							x				x							



[illegible]



## Anhänge

### I: Beinbeschreibung von Skarabäen

Für die Beschreibung der Beine liegt in der Skarabäenforschung bislang keine epochenneutrale, an den reinen Phänomenen orientierte Taxonomie vor. Keel hat die damit verbundenen Probleme erkannt und forschungsgeschichtlich dargelegt (1995a: §§ 104-127), jedoch nicht durch Erstellung eines neuen Systems gelöst, sondern nur bestehende Systeme (besonders jene von Rowe 1936, Ward 1978, Tufnell 1984 und Hölbl 1986) korrigiert und durch Einfügung weiterer Typen oder Subtypen im Hinblick auf bestimmte Objekte differenziert.

Die Probleme sind im Einzelnen folgende:

1. Die epochenspezifischen Typologien setzen bereits eine vorgängige Datierung des Skarabäus voraus. Die Typologie dient also nicht der grundlegenden, "objektiven" Beschreibung des Objektes zum Zwecke der Datierung, sondern der Sortierung von in ihrer Eigenart bereits teilweise gedeuteten, nämlich datierten, Skarabäen. Somit stellen sie nicht ein Instrument der primären Datenerfassung, die das Hauptanliegen der Katalogisierung ist, dar, sondern sind bereits ein Mittel der weiteren Interpretation. Die Erkenntnisgrundlage aber, worauf diese Interpretation basiert, bleibt im Dunkeln. Postulat 1: Ein hermeneutischer Zirkel ist nach Möglichkeit zu vermeiden.
2. Die bestehenden Typologien sind alle zeitlich und/oder räumlich begrenzt. Dadurch werden epochenübergreifende Vergleiche gestört und das Aufzeigen von Traditionslinien erschwert. Postulat 2: Es braucht ein taxonomisches System, das unabhängig von Zeit und Ort die Phänomene beschreibt, so wie dies in der Biologie für lebendige Käfer entwickelt worden ist.
3. Die bestehenden Typologien kombinieren die Beschreibung der Beine manchmal, aber nie konsequent, mit der Beschreibung anderer Käferteile (Kopf, Pronotum, Beinansatzstellen etc.). Dadurch entsteht eine kombinatorische Vielfalt, an der die Forschenden mit ihren Systemen regelmäßig scheiterten. Postulat 3: Auf der Beschreibungsebene sind die verschiedenen Körperteile des Käfers separat zu betrachten.
4. Die bestehenden Typologien arbeiten mit Nummern (Rowe, Hölbl) oder Sigla (Ward, Tufnell), die so abstrakt sind, dass sich, außer vielleicht bei der Erfinderin oder dem Erfinder des Systems, zum Zeichen vor dem geistigen Auge kein Bild einstellt. Postulat 4: Wünschenswert ist eine Beschreibungsweise, die zwar möglichst kurz und formal ist, gleichzeitig aber zu einer eindeutigen Rekonstruktion und Verständigung führt, die mithin die visuelle Evidenz stärker berücksichtigt.
5. Die bestehenden Typologien sind in sich widersprüchlich (Tufnells d11 z. B. widerspricht dem Hauptcharakteristikum ihrer d-Typen, nämlich den fast horizontal liegenden Extremitäten; Wards a-Typen sind nicht klar von e11 unterscheidbar; Zeichnungen und Textbeschreibungen differieren etc.), inkonsequent (nicht bei allen abgebildeten d-Typen Tufnells treffen die Beine wirklich an der Nahtstelle zwischen Pronotum und Elytren aufeinander, wie in der Hauptbeschreibung verlangt, vgl. z. B. d5), schwammig ("ähnlich gedrungenes Profil wie...", "eine oder zwei nicht rundum laufende Rillen", "nicht klar von e5 zu unterscheiden", "manchmal sind wie bei e10 beide Beine gekerbt,





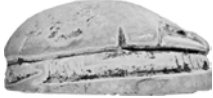


*manchmal* nur die Hinter- oder Vorderbeine und *manchmal* gar keines”), manchmal nichtssagend (“e3 Varia” mit Bild!). Postulat 5: Ein Beschreibungssystem sollte seine AnwenderInnen möglichst nicht frustrieren, sondern ihnen durch Eindeutigkeit dienlich sein.

Spätestens wenn es darum geht, Skarabäen datenbanktauglich – also im Hinblick auf eine elektronische Abfrage nach bestimmten Kriterien, zu beschreiben, werden solche Mängel offensichtlich. Die hier vorgeschlagene Taxonomie für Skarabäenbeine versucht den oben formulierten, fünf Anliegen gerecht zu werden bei größtmöglicher Einfachheit (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Alle in Keel 1997 abgebildeten Skarabäen können mit Hilfe von nur neun Sigla beschrieben werden. Es wird unterschieden zwischen Beinprofil, Beingestaltung und Bein-dekor.

- 1. Beinprofil (kleingeschrieben vor Asterisk): Es wird unterschieden zwischen hochgestellt (**h**), durchbrochen (**d**) und gedrunen (**g**). Der Winkel zwischen den Beinen bei **h** und **d** ist kleiner als 150°, und der Käferkörper ist deutlich von der Basisplatte abgehoben. Somit entspricht **h** in etwa Wards Typ b und **d** Wards Typ c, jedoch ohne lokale oder zeitliche Beschränkung, denn es gibt auch hochbeinige Skarabäen aus dem 1. Jt. Die Bezeichnung **d** setzt **h** voraus. Es wird also immer nur ein Siegel zur Beschreibung des Beinprofils verwendet. Das gedrungene Profil entspricht in etwa Wards und Tufnells Typen **d** und **e**, die sich in diesem Punkt nicht unterscheiden.
- 2. Beingestaltung (großgeschrieben, nach Asterisk, in Kombination mit Beinnummern): Es wird unterschieden zwischen plastisch (**P**), (waagrechter) Rille (**R**) und (schräger oder senkrechter) Kerbe (**K**). **P**: Das Bein ist plastisch (in erhabenem Relief) gestaltet. **R**: Die Beine werden nur in einem durch eine untere Rille entstandenen Bereich angetönt. Die Rille kann unterbrochen (z. B. 1R2R3R) oder zusammenhängend (z. B. 1-3R) sein. In der MBIIA-B häufig ist etwa die nur zwischen dem hinteren und den vorderen Beinen unterbrochene Rille (1-2R3R). **K**: Das Bein wurde mit (schräger) Kerbe (in versenktem Relief) gestaltet oder eine kleine (senkrechte) Kerbe unterteilt den durch eine umlaufende Rille (z. B. 1-3R) entstandenen Wulst und deutet so die Beine an.
- 3. Beindekor (kleingeschrieben hinter Beinnummer oder Beingestaltungssiegel): Es wird unterschieden zwischen schraffiert (**s**; oft auch als gekerbt bezeichnet, dieser Begriff wird jedoch schon für ganze Beine in versenktem Relief verwendet) und gefiedert (“feathered”), bzw. Fischgrätenmuster (**f**). Wenn das Dekor auf der Oberseite der plastisch deutlich herausgearbeiteten Beine angebracht wurde, wird ein **o** dazugesetzt. Die Kategorie Beindekor wird nur bei Bedarf verwendet.



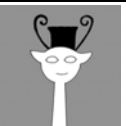


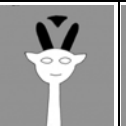



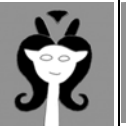

Beinprofil	<b>h</b> hochgestellt	<b>d</b> durchbrochen	<b>g</b> gedrunen
Beingestaltung	<b>P</b> plastisch	<b>R</b> (waagrechte) Rille	<b>K</b> (schräge oder senkrechte) Kerbe
Beindekor	<b>s</b> schraffiert	<b>f</b> gefiedert	<b>o</b> an der Oberseite

Beispiele aus der vorliegenden Sammlung:

Bsp.	Bild	Nr.	Keel 1995a: § 108	formalisierte Beschreibung	ausformulierte Beschreibung
1		47	b3	h*1-3P	hochgestellte, plastische Beine ohne Dekor
2		23	d6	g*1-3Pos	gedrungene, plastische Beine mit schraffierter Oberseite
3		4	e9a	g*1P3P	gedrungene, plastische Vorder- und Hinterbeine (keine mittleren Beine)
4		6	e9a	g*1-3R	gedrungene Beinpartie über durchgehender Rille
5		11	e2 oder e5	g*1Rs2R3K	gedrungene Beinpartie über Rille, Vorderbeine schraffiert, Hinterbein gekerbt
6		33	e5	h*-1R2K3P	gedrungene Beinpartie, vorne über Rille, in der Mitte gekerbt, Hinterbeine plastisch
7		35	e11	g*-	gedrungener Typ ohne Beinpartie (bzw. ohne Basis)

II: Hathorfetischtypologie

In Schroers Typologie (1989: 140.145) fehlt der hier neu verwendete Typ G. In Keels Typologie (1995a: § 578) fehlen die Typen F und G. C/E ist neuerdings auf einem Skarabäus vom Tell Bet Mirsim bezeugt (Ben-Arieh 2004: 178 Fig. 3.29). Die Typenbezeichnung wurde aus forschungsgeschichtlichen Gründen, um künftige Konfusionen zu vermeiden, beibehalten. Aufgrund der Formenkomplexität systematischer ist die hier gebotene Reihenfolge:

1. G	3. D	5. F	6. B	7. A	8. C'	10. C
						
ohne Dekor	Mittel- element	Mittel- element flankiert	“Doppel- schleife”	“Doppel- schleife” mit Mittel- element	“Doppel- schleife” mit defekti- vem Mittel- element	“Trippel- schleife”
2. E	4. D/E				9. C'/E	11. C/E
						
mit Frisur	mit Frisur und Mittel- element				mit Frisur und “Dop- pelschleife” mit defekti- vem Mittel- element	mit Frisur und “Trip- pelschleife”

LITERATURVERZEICHNIS

Ben-Arieh, Sara, 2004, Bronze and Iron Age Tombs at Tell Beit Mirsim (Israel Antiquities Authority Reports 23), Jerusalem.

Ben-Shlomo, David, 2006, “New Evidence of Seals and Sealings from Philistia”: Tel Aviv 33, 134-162.

Biran, Avraham, 1994, Biblical Dan, Jerusalem.

Cornelius, Izak, 1994, The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500-1000 BCE) (Orbis Biblicus et Orientalis 140), Freiburg/Schweiz & Göttingen.

Dumortier, Jean-Bernard, 1996, “Les scarabées de Tell el-Far'ah”, in: Pierre Amiet u. a., Tell el-Far'ah. Histoire, Glyptique, Céramologie (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 14), Freiburg/Schweiz & Göttingen.

- Dunham, Dows & Janssen Jozef M. A., 1960, Semna Kumma. Second Cataract Forts I, Boston.
- Eggler, Jürg & Keel, Othmar, 2006, Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 25), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Giveon, Raphael, 1985, Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 3), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Guy, P. L. O. & Engberg, Robert M., 1938, Megiddo Tombs (Oriental Institute Publications 33), 2 vols., Chicago.
- Hölbl, Günther, 1986, Ägyptisches Kulturgut im phönikischen und punischen Sardinien (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 102), 2 Bde., Leiden.
- Hornung, Erik & Staehelin, Elisabeth, 1976, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen (Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1), Mainz.
- Jaeger, Bertrand, 1982, Essai de classification et de datation des scarabées Menkheperrê (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 2), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar & Page Gasser, Madeleine, 2003, "Ptah von Memphis und seine Präsenz auf Skarabäen", in: Thomas Staubli (Hg.), Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren, Freiburg/Schweiz, 13-64.
- Keel, Othmar, 1977, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart.
- Keel, Othmar, 1989a, "Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmässigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger", in: Ders., Hildi Keel-Leu & Silvia Schroer (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band II (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 281-323.
- Keel, Othmar, 1989b, "Die  $\Omega$ -Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina", in: Ders., Hildi Keel-Leu & Silvia Schroer (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band II (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 39-87.
- Keel, Othmar, 1990, "Früheisenzeitliche Glyptik in Palästina/Israel. Mit einem Beitrag von H. Keel-Leu", in: Ders., Menakhem Shoval & Christoph Uehlinger, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III. Die frühe Eisenzeit. Ein Workshop (Orbis Biblicus et Orientalis 100), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 331-421.
- Keel, Othmar, 1995a, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 10), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1995b, "Stamp Seals - The Problem of Palestinian Workshops in the Second Millenium and Some Remarks on the Preceeding and Succeeding Periods", in: Joan Goodnick Westenholz (ed.), Seals and Sealing in the Ancient Near East (Bible Lands Museum Jerusalem Publications 1), Jerusalem, 93-142.
- Keel, Othmar, 1997, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I: Von Tell Abu Farağ bis

- ‘Atlit. With Three Contributions by Baruch Brandl (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 13), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1998, Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 261), Sheffield.
- Keel, Othmar & Schroer Silvia, 1985, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band I (Orbis Biblicus et Orientalis 67), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia, 2004, <sup>2</sup>2006, EVA – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Freiburg/Schweiz.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 1992, <sup>2</sup>1993, <sup>3</sup>1995, <sup>4</sup>1998, <sup>5</sup>2001, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg i. Br.
- Lamon, Robert S. & Shipton, Geoffrey M., 1939, Megiddo I. Seasons of 1925-1934, Strata I-V (Oriental Institute Publications 42), Chicago.
- Layard, Austen H., 1849, Nineveh and its Remains II, London.
- Martin, Geoffrey T., 1971, Egyptian Administrative and Private-Name Seals, Principally of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period, Oxford.
- McCown, Chester Charlton, 1947, Tell en-Nasbeh. Vol. 1: Archaeological and historical results, Berkeley & New Haven.
- Münger, Stefan, 2003, “Egyptian Stamp-Seal Amulets and their Implications for the Chronology of the Early Iron Age”: Tel Aviv 30, 67-82.
- Münger, Stefan, 2005, “Stamp-Seal Amulets and Early Iron Age Chronology. An update”, in: Thomas E. Levy & Thomas Higham (Hg.), The Bible and Radiocarbon Dating. Archaeology, Text and Science, London & Oakville, 381-404.
- Petrie, William M. F., 1925, Buttons and Design Scarabs. Illustrated by the Egyptian Collection in University College (British School of Archaeology in Egypt 38), London (Nachdruck Warminster-Encino/Cal. 1974).
- Petrie, William M. F., 1930, Beth Pelet I. Tell Fara (British School of Archaeology in Egypt 48), London.
- Porada, Edith, 1948, Corpus of Ancient Near Eastern Cylinder Seals in North American Collections. The Collection of the Pierpont Morgan Library (The Bollingen Series 14), 2 vols., Washington.
- Richards, Fiona, 2001, The Anra Scarab. An Archaeological and Historical Approach (British Archaeological Reports. International Series 919), Oxford.
- Rowe, Alan, 1936, A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum, Le Caire.
- Rowe, Alan, 1940, The Four Canaanite Temples of Beth-Shan I. The Temples and Cult Objects (Publications of the Palestine Section of the Museum of the University of Pennsylvania 2), Philadelphia.
- Schroer, Silvia, 1985, “Der Mann im Wulstsaummantel - ein Motiv der Mittelbronze-Zeit II B”, in: Keel & Schroer 1985: 49-115.
- Schroer, Silvia, 1989, “Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel”, in: Othmar Keel, Hildi Keel-Leu & Silvia Schroer (Hg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band II (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 89-207.

- Schroer, Silvia, 1994, "Die Aschera. Kein abgeschlossenes Kapitel": *Schlangenbrut* 12, Nr. 44, 17-22.
- Schroer, Silvia, 1995, "Die Göttin und der Geier": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 111, 60-80.
- Schroer, Silvia, 1998, "Mit Bildern die Bibel erschliessen. Die Bedeutung der altorientalischen Bildkunst für die Bibelforschung": *Unipress. Berichte über Forschung und Wissenschaft an der Universität Bern* 97, 35-37.
- Schroer Silvia, 2006, "Vulture", in: Jürg Egger & Christoph Uehlinger (ed.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_vulture.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_vulture.pdf) (24. April 2007).
- Schroer, Silvia & Staubli, Thomas, 1993, *Der Vergangenheit auf der Spur. Ein Jahrhundert Archäologie im Land der Bibel*, Zürich.
- Schulman, A. R., 1967, "The Scarabs", in: George F. Bass, *Cape Gelidonya, a Bronze Age Shipwreck* (*Transactions of the American Philosophical Society* 57/8), Philadelphia, 143-147.
- Schumacher, Georg, 1908, *Tell el-Mutesellim I*, Berlin.
- Shuval, Menakhem, 1990, *A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 100), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 67-161.
- Starkey, John L. & Harding, Lankaster, 1932, *Beth-Pelet II. Prehistoric Fara. Beth-Pelet Cemetery* (*British School of Archaeology in Egypt* 52), London.
- Tufnell, Olga, 1940, *Lachish II (Tell ed-Duweir). The Fosse Temple*, London.
- Tufnell, Olga, 1953, *Lachish III. The Iron Age*, Oxford.
- Tufnell, Olga et al., 1958, *Lachish IV (Tell ed-Duweir). The Bronze Age*, 2 vols., London.
- Tufnell, Olga, 1984, *Studies on Scarab Seals. Vol. II: Scarab Seals and their Contribution to History in the Early Second Millennium B.C. With Contributions by G. T. Martin and W. A. Ward*, 2 vols., Warminster.
- Uehlinger, Christoph, 1990, "Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26": *Biblica* 71, 499-526.
- Ward, William A., 1978, *Studies on Scarab Seals. Vol. I: Pre-12th Dynasty Scarab Amulets. With an Appendix on the Biology of Scarab Beetles by S. I. Bishara*, Warminster.

# Amulets in context: Catalogue of scarabs, scaraboids and stamp-seals from Tel Kinrot/*Tell el-ʿOrēme* (Israel)

Stefan Münger

*The paper is a comprehensive catalogue of all stamp-seals amulets found so far in Early Iron Age contexts during the renewed excavations at Tel Kinrot/Tell el-ʿOrēme (Israel). Beside the presentation of the individual find contexts, each item is described, discussed and dated according to parallels from legal excavations in Egypt, Israel and Jordan.*

## 1. Introduction

Tel Kinrot/*Tell el-ʿOrēme* (ancient Kinneret) – located at the northwestern shore of the Sea of Galilee (Israel) – is emerging as one of the major sites for the study of urban life during the Iron Age IB in the Southern Levant.<sup>1</sup> The site was explored from 1982-1985 and from 1994-2001 under the directorship of the late Volkmar Fritz (Mainz/Jerusalem/Giessen). Since 2003, the site is within the research focus of the international ‘Kinneret Regional Project’ under the auspices of the Universities of Berne, Helsinki, Leiden and Mainz, co-directed by Juha Pakkala (Helsinki), Jürgen Zangenberg (Leiden) and the present author. Work concentrated since the 1990s on the southeastern slope of the tell, where substantial architectural units dating to the Early Iron Age have been unearthed (see **plan**). The rich find assemblages bear witness to a lively and multilayered urban culture and indicate a variety of cultural influences at the dawn of the first millennium BCE. Such indicators among many others are – needless to say in this context – stamp-seal amulets. Eight of them – all found in Early Iron Age contexts<sup>2</sup> – shall be presented in the following.<sup>3</sup>

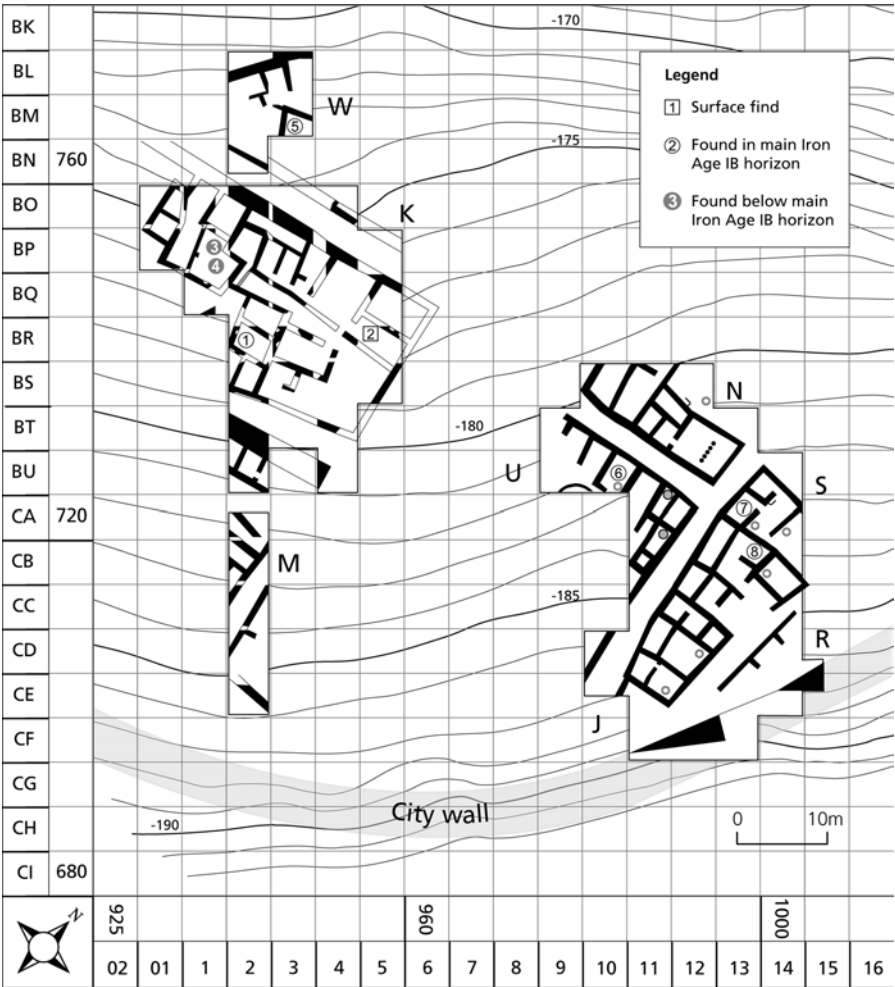
---

<sup>1</sup> Cf. Fritz & Münger 2002; Pakkala, Münger & Zangenberg 2004; Zangenberg, Münger & Pakkala 2005; Münger, Zangenberg & Zwickel 2006.

<sup>2</sup> Nos. 1-4 have been found during the excavations by Volkmar Fritz in the 1990ies; nos. 5-8 have been retrieved by the ‘Kinneret Regional Project’ during the 2004, 2005 and 2007 seasons.

<sup>3</sup> Seal-impressions on vessels and bullae are currently prepared for publication (see provisionally Fritz & Vieweger 1996: 97-98 fig. 6; Fritz 1999: 111-112 with figs. 10:2-5;





**Plan** Overview on the architecture of the Early Iron Age horizon (main phase) on the southeastern slope of Tel Kinrot with indicated find spots. Numbers refer to the object numbers used in this article; the capital letters mark the excavation areas.

Dietrich & Münger 2003: 43 with fig. 68 and 33 with fig. 75; Pakkala, Münger & Zangenberg 2004: 23 with fig. 13). An Early Bronze cylinder-seal and sealed potshards dating to that period will be published jointly with Dr. E. Braun (Jerusalem) in the near future (some of which are preliminarily published in Pakkala, Münger & Zangenberg 2004: 13-16 with figs. 5 and 7). Stamp-seals from previous expeditions to Tel Kinrot have been published by Mader (1930: 37-39 with pl. 4:3 [scarab of queen Tiye]) and Hübner (in Fritz 1990: 121-123 with pls. 47A and 117:7 [*Amuq* seal] and 128 with pl. 117:6 [Judean bone-seal]; see also Fritz 1986 and 1988).

## 2. Catalogue

### Introductory notes:

- The objects are reproduced in scale 2:1 (except no. 7, which is in scale 1:1). The photographs were taken in the 1990s by an unknown photographer at the German Protestant Institute of Archaeology in Jerusalem (nos. 1-4) and by Patrick Wyssmann, Bern, during the 2005 and 2007 seasons at Tel Kinrot (nos. 5-8). The drawings are the artwork of Christa Lennert, Mainz.
- The scarab typology follows Keel 1995: § 74-114 and Eggler & Keel 2006: XVI-XVII.
- A capital letter followed by a number (e. g., H6) refers to the 'List of Hieroglyphic Signs' in Gardiner 1957: 438-548.
- Parallels marked \* are of unknown stratigraphic attribution, or altogether have none; (\*) indicates an uncertain stratigraphic attribution or find context; ° designates a surface find.
- Analogous objects in the 'Parallels' section have been included only if corresponding material from authorized excavations is available (comparanda kept in museums or private collections are cited only if essential to the discussion). No comprehensive presentation of parallels was attempted.
- This report follows the nomenclature and chronology of the Southern Levant according to Stern 1993 (except for the absolute dating of the Iron Age I, cf. Münger 2003 and 2005a); for the dates of the Egyptian dynasties cf. von Beckerath 1999.

### No. 1. Scarab (**fig. 1, pl. XVII:1**)

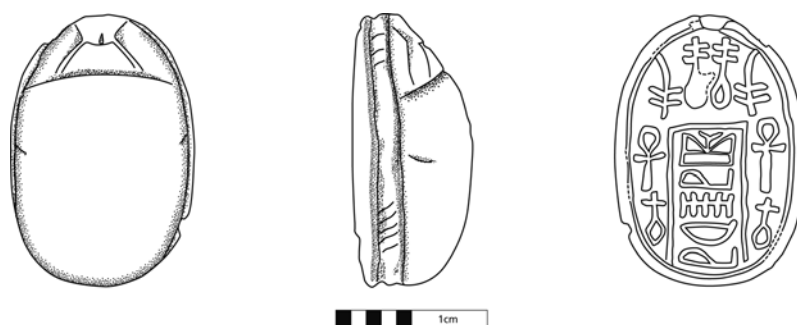
*Registration details and context.* Reg. No. 8515/50 (find coordinates ~942.70/~743.20<sup>4</sup>, elevation -54.09), Locus 5100, Square BR2, Area K, local Stratum K2 (see **plan**, no. 1).

Locus 5100 represents the content of a room of an irregularly built dwelling. It belongs stratigraphically to the main phase of the Early Iron Age horizon at Tel Kinrot,<sup>5</sup> which came to an end around 950 BCE.<sup>6</sup> The

<sup>4</sup> The Tel Kinrot excavations use a local three-dimensional grid-system. Elevations are referenced to the triangulation point on the tell's peak (at -125.00m), which serves as absolute zero point. Note that until the 2004 season mapping of finds was based on the use of traditional levels and measuring tapes to triangulate their location. Since the 2005 season high-precision mapping of finds by means of total stations or GPS was introduced.

<sup>5</sup> Also called 'Stratum V' in previous publications, but see Münger 2005b: 88 for a short characterization of the Early Iron Age stratigraphy.

locus was very rich in finds. It contained several restorable vessels dating to the Iron Age IB<sup>7</sup>, a number of stone and some fragmented metal tools. In the immediate vicinity of the scarab eleven copper earrings, few of them broken, a rectangular bead made of a *Conus* shell<sup>8</sup> and six unworked smaller mollusk shells<sup>9</sup> were found. It may be assumed that the scarab and the latter items were once part of one and the same necklace.<sup>10</sup>



**Fig. 1** Scarab (object no. 1).

*Object.* Scarab; head-type D3, back-type O, side-type e9; the plinth is slightly damaged along the border; linear engraving; yellowish enstatite (Keel 1995: § 386-390); 18.0 × 12.5 × 8.5 mm.

<sup>6</sup> It is, however, unclear what actually caused the sudden end of this settlement phase. Although there are clear indications for heavy tectonic movements (mainly in Areas J and R at the foot of the tell), other pieces of evidence – such as ashy layers and burnt mud bricks, encountered e. g. in Locus 5100 or Locus 1721 (below) – indicate a destruction by fire. Whether this was caused by an enemy or was an after-effect of an earthquake is difficult to decide, and a combination of these two possibilities cannot be ruled out.

<sup>7</sup> Among them are at least two storage jars, a krater, three jugs, two juglets, a globular flask and an s-profiled chalice (complete shard retrieval throughout the excavation seasons might have produced additional complete vessels). All vessels meet perfectly with the well-known Megiddo VIA pottery horizon (Finkelstein, Zimhoni & Kafri 2000; Arie 2006).

<sup>8</sup> Cf. Manhart & von den Driesch 2004: 183-184 with pl. 2:29. Sometimes such items are also called ‘*Conus* whorls’. They are fabricated of a Red Sea species and are uniquely found in Near Eastern contexts; cf. Reese 1986: 324-326 with map 6 (see also Golani & Ben-Shlomo 2005: 257 with fig. 4.2:25; at Tel Kinrot further examples – both rectangular and round in shape – were found in Early Iron Age contexts).

<sup>9</sup> Cf. Manhart & von den Driesch 2004: 183 with pl. 3:33-36.

<sup>10</sup> Necklaces from the Iron Age I have not only been retrieved from tombs (e. g. at Tell es-Sa’idiyeh: Tubb 1988: fig. 51 [grave 65]) but have also been found in domestic contexts (e. g. at Tel Dor: Gilboa, Sharon & Zorn 2004: 37-40).

*Base*

*Description.* In the upper third of the plinth are two double-barred *nfr* (F35) flanked to each side by a *swt* (M23) that is bent towards the outside.<sup>11</sup> The center of the lower two thirds of the base is dominated by a rectangle which is open towards the bottom and contains a vertical row of hieroglyphs: degenerated *hṭp* (R4) or *ḫt* (N27), *ʿ* (D36), *n* (N35), *r* (D21) and again *ʿ* (D36). To each side of the of the rectangle is an *ʿnh* (S34) above a *nfr* (F35).

*Discussion.* The rectangular element in the lower central part is interpreted as the façade of a shrine or palace (Keel 1995: § 487). The enclosed hieroglyphs are – as so often (e. g. Tufnell 1984: nos. 1885, 1888, 1892-1893, 1896-1897; Eggler & Keel 2006: Pella no. 35) – of the *ʿanra* type and should be viewed as some sort of abracadabra-formula (Keel 1995: § 467-470; for a different explanation, cf. Richards 2001).<sup>12</sup> The surrounding signs of good luck reinforce the amuletic character of the item.

*Parallels.* An identical *ʿanra* formula within a shrine or palace façade can be observed, e. g., on an item from Tell el-ʿAjjul, Stratum II (Keel 1997: Tell el-ʿAğul no. 1089). *Swt*, *ʿnh* and *nfr* flank a similar composition on a scarab found in Tomb B35 at Jericho equally dating to the Middle Bronze Age IIB (Kirkbride 1965: fig. 292: 8).

*Dating.* Keel (pers. comm. in Fritz 1999: 111) dated the item to the 15th dyn. (1648-1536 BCE). This author follows this dating without objection.

*Bibliography.* Fritz 1999: 110-111 with fig. 10:1.

## No. 2. Scarab (fig. 2, pl. pl. XVII:2)

*Registration details and context.* Reg. No. 8749/50 (find coordinates ~957.10/~743.60, elevation -52.89), Locus 5255, Square BR5, Area K; surface find.

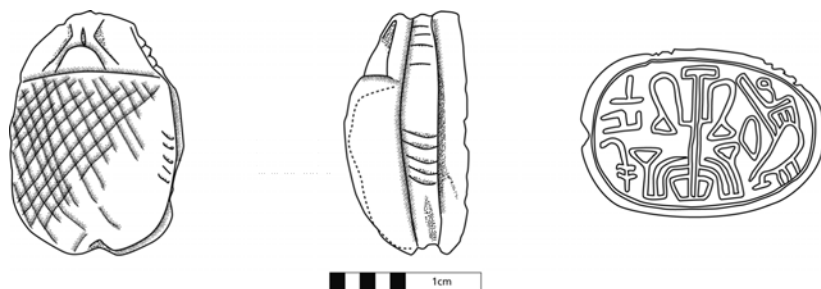
Locus 5255 is a topsoil locus mainly containing Iron Age IB pottery mixed with few potshards from later periods (see **plan**, no. 2).<sup>13</sup>

<sup>11</sup> This is quite exceptional since *swt* in the upper part of *vertically* arranged bases usually are turned inwards; cf. Ben-Tor 2007: pl. 10:1-13, pl. 35:1-20, pl. 55:1-4, pl. 79:43-51, pl. 80:1-21.23-30 (all *passim*); but see *ibid.* pl. 80:22 for an example of the late Palestinian series from Cave 6027 at Lachish dating to the Middle Bronze Age IIB (Tufnell et al. 1958: 301 with pl. 32:85).

<sup>12</sup> Ben-Tor (1997: 171-175) explains the formula as deriving from an Egyptian prototype, i. e. *hṭp n rʿ*, found on Middle Kingdom scarabs which influenced the local production in the Southern Levant.

<sup>13</sup> 1 × Iron IIB, 1 × Hell, 2 × Rom/Byz. Note that statistical analysis of pottery was not practiced prior to 2003 at Tel Kinrot.

*Object.* Scarab; head-type D3, back-type xxx, side-type e10<sup>14</sup>; the object was brittle when retrieved, the right and bottom part of the back is partly broken off and the plinth is chamfered along the border; linear engraving; yellowish enstatite (Keel 1995: § 386-390); 16.3 × 11.4 × 8.4 mm.



**Fig. 2** Scarab (object no. 2).

#### *Base*

*Description.* The base is horizontally arranged. The centre of the plinth is dominated by the ideogram *zm' t'wj* (consisting of F36, M26, M15) “unification of the two lands”, i. e. Upper and Lower Egypt (Keel 1995: § 466). To the right is a falcon with a Red Crown (Keel 1995: § 467, 556 and § 452; for a similar shape of the bird’s head cf. Keel 1997: Akko no. 176). An oblong sign is behind the falcon’s back. A row of three poorly executed hieroglyphs is engraved on the left border. They read from top to bottom: *ḥtp* (R4), *dī* (D37)<sup>15</sup> and *swt* (M23). A borderline originally enframed the base.

*Discussion.* The combination of the *zm' t'wj* with other hieroglyphic signs is a relatively rare phenomenon, which is usually found on later items (Keel 1995: § 466 with fig. 285; add, e. g., Tell el-Far‘a South [tomb 201]: Petrie 1930: pl. 40:463<sup>16</sup>). The hieroglyphic formula to the left should be read – according to Prof. Susanne Bickel, Basle/Fribourg (pers. comm.) – as *ḥtp-dī-(n)swt* “royal offering, royal favour” (if *swt* is taken as an abbreviation for *nswt* “king”). This conforms well with the other elements depicted on the plinth, which are equally part of the royal iconographic vocabulary.<sup>17</sup> The defective writing suggests a local production.

<sup>14</sup> Keel (1995: § 97.154) explains this back-type as a precursor of later hedgehog scaraboids and dates it to the end of the 12th and the 13th dynasties.

<sup>15</sup> Alternatively, a *‘* (D36) may be seen. An identically shaped hieroglyph can, e. g., be observed on an item from Tomb 902 at Tel Kabri; cf. Mizrachy 2002: no. 22.

<sup>16</sup> This scarab – possibly dating to the New Kingdom – is an heirloom in an Iron Age II context.

<sup>17</sup> Tentatively, the element behind the falcon’s back might be interpreted as a degenerated uraeus as, e. g., on a scarab from Stratum II at Tell el-‘Ajjul (Keel 1997: Tell el-‘Ağul no. 391).

*Date.* The item most probably belongs to the so-called D-head group (Keel 2004: 93-98; Ben-Tor 2007: 151f), an early, locally produced series. Therefore, a dating to the early part of the Middle Bronze Age is suggested (1700-1630 BCE; cf. Ben-Tor 2007: 151).

*Bibliography.* Previously unpublished.

No. 3. Scarab (**fig. 3, pl. XVII:3**)

*Registration details and context.* Reg. No. 7791/50 (find coordinates ~938.10/~752.90, elevation -177.80), Locus 5281<sup>K</sup>, Square BP1, Area K, local Stratum K3 (see **plan**, no. 3).

Locus 5281<sup>K</sup> is a thick destruction layer above a lime-plastered floor, presumably a courtyard.<sup>18</sup> It was attributed to the last days of the founding phase of the Early Iron Age city, which was (partly?) destroyed, apparently by an earthquake.<sup>19</sup> The locus in question comprised several short cylindrical stands or fragments thereof,<sup>20</sup> a couple of flint implements and two loom- or net-weights. It was dated according to the pottery to the Iron Age IB, although the fraction of MB IIB/LB I potshards is remarkable.



**Fig. 3** Scarab (object no. 3).

*Object.* Scarab; head-type D2, back-type O, side-type d6; the object is slightly worn, the drill holes are broken out on both sides; linear engraving with hatching; yellowish enstatite (Keel 1995: § 386-390); 16.0 × 11.2 × 7.4 mm.

<sup>18</sup> Due to limited space, not enough data could be retrieved in order to determine the exact nature and function of this locus.

<sup>19</sup> Pakkala, Münger & Zangenberg 2004: 18-19.

<sup>20</sup> Similar objects have been found, e. g., in the roughly contemporary Southern Temple of Stratum 'Lower V' at Beth Shean (James 1966: 39; see also Mazar 2006: 374-375 with pls. 20:5 and 22:18-19 for somewhat later specimens). They already occur in the Middle Bronze Age (e. g. at Tel Haror, cf. Oren 1993: 581) and continue well into the Iron Age (e. g. at Hazor, Stratum VIII, cf. Yadin et al. 1960: pl. 62:4-8).

*Base*

*Description.* The scenery is vertically arranged and shows a crouching lion facing to the right. Its mane, shoulder and hind leg are each indicated by a hatching pattern different to the horizontal hatching of the animal's body. The forelegs are stretched out straight. To the right of the lion is a pointed oval element which is connected to the lion's chest by a single stroke. The wildcat's long tail is raised above its back. A single line encircles the plinth.

*Discussion.* Lions are a quite commonly encountered motif on stamp-seal amulets during the Middle Bronze Age (Keel 1995: § 536-542; Keel & Uehlinger 1998: § 11). Apparently, single squatting lions mark a later stage in the iconographic development (Keel 1995: § 536). The high number of specimens displaying this motif "indicates [its] great popularity in the late Palestinian series" (Ben-Tor 2007: 177). In most cases lions – being the main motif – are combined with other elements (e. g., Tufnell 1984: pl. 40:2606, 2608, 2611, 2613, 2629-2634; Ben-Tor 2007: pl. 99:35-40, pl. 100 and pl. 101:1-11).

The element to the right of the lion is difficult to interpret. Similar in shape is *nb* (§ 458) which is, e. g., found on items from Tomb 129 at Lachish (Tufnell et al. 1958: pl. 30:43) or from Tomb G73 at Jericho (Kirkbride 1965: fig. 295:23). Alternatively, it may be interpreted as a degenerated uraeus (Keel 1995: § 529), like, e. g., on an item found at Tell el-ʿAjjul, Stratum III-II (Keel 1997: Tell el-ʿAğul no. 649). The s-shaped tail might indicate a uraeus as well (similar to, e. g., Ben-Tor 2007: pl. 99:36, pl. 100:9, 13, pl. 101:7 or on an item from a Late Bronze Age I burial at Horvat Zelef, cf. Keel & Münger in print). This would – according to Keel (1995: § 536) – further emphasize the iconeme's apotropaic character.

*Parallels.* A fairly good comparandum comes from Stratum II at Tell el-ʿAjjul, dated to the second part of the 15th dyn. (Keel 1997: Tell el-ʿAğul no. 1136; see also an item kept at Basle in Hornung & Stahelin 1976: no. 779).

*Dating.* In accordance with the parallels cited, this most likely locally produced scarab should be dated roughly parallel to the 15th dyn. (1648-1536 BCE). Ben-Tor (2007: 155) suggests a date from ca. 1630 to 1500 BCE for her late Palestinian series.

*Bibliography.* Previously unpublished.

## No. 4. Scaraboid (fig. 4, pl. XVII:4)

*Registration details and context.* Reg. No. 7738/50 (find coordinates ~938.25/~754.20, elevation -52.49), Locus 5281<sup>K</sup>, Square BP1, Area K, local Stratum K3 (for a description of the Locus 5281<sup>K</sup>, see above object no. 3 and **plan**, no. 4).<sup>21</sup>



**Fig. 4** Scaraboid (object no. 4).

*Object.* Animal (possibly feline) head scaraboid<sup>22</sup>; slight traces of use; linearly engraved by means of a stylus and a drill (Keel 1995: 335-339); dark grey hematite (Keel 1995: § 357-360); 17.1 × 10.4 × 9.4 mm.

*Base*

*Description.* The vertically arranged plinth shows a bird – most probably a duck – facing to the right with the head slightly bent down. The eye and the central part of the trunk are deeply cut. The short legs lack the feet. The tail feathers are spread in a fan-like manner towards the beholder (comparable to a somewhat later item found at Ra's Shamra/Ugarit, cf. Nunn 1999: no. 304).

*Parallels.* A similar depiction of a waterfowl is found on an unprovenanced North-Syrian seal in the collection BIBLE+ORIENT at Fribourg/Switzerland (Keel-Leu 1991: no. 181).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Although the two stamp-seals were found in the same locus, it does not necessarily mean that they actually need to be viewed together since they were found in different places and at different elevations.

<sup>22</sup> While the proportions somewhat resemble Egyptian human face scarabs (cf. Keel 1995: § 162-168), the modeling of the face is much closer to Syrian specimens; compare, e. g., the shape of the eyes to a hematite seal found in an late Iron I–IIB context in Tomb 220 at Tell el-Far'a South, cf. Petrie 1930: pl. 35:389; for a short analysis of the content of this multi-phased tomb cf. Münger in Keel 2003: 145-146.

<sup>23</sup> The deep engraving of the duck's trunk led scholars to believe that the item kept at Fribourg was re-cut at a later stage (Keel-Leu 1991: 144). As the same phenomenon can be observed on the item from Tel Kinrot, this assumption may be questioned.



*Date.* Early Iron Age (ca. 1130-950 BCE).

*Bibliography.* Previously unpublished.

No. 5. Scaraboid (**fig. 5, pl. pl. XVII:5**)

*Registration details and context.* Reg. No. 12121/1 (find coordinates ~947.00/~766.00, elevation -49.64), Locus 5439, Square BM3, Area W, local Stratum W2a (see **plan**, no. 5).

The scaraboid was found lying on the flagstones of a pavement (Locus 5444). Locus 5439 – content of a room of a dwelling unit<sup>24</sup> – represents the last stage of the main Iron Age I settlement. The material remains at this location did not show any traces of violent destruction or fire. More likely, this building unit was already in a stage of abandonment during that period. 14.8 kg of pottery were found scattered on the pavement and in the fill above it (unfortunately no complete vessels were recovered).<sup>25</sup>



**Fig. 5** Scaraboid (object no. 5).

*Object.* Scaraboid, type II (Keel 1995: § 133.135 and p. 290); part of the lower left part of the base is chipped off, traces of use; reddish brown (Munsell color code: 10R red 4/8); carnelian (Keel 1995: § 373-376); 10.9 × 7.8 × 5.8 mm.

*Discussion.* The base is undecorated. According to Keel (1995: § 375), uninscribed carnelian scaraboids are mostly found in 19th-20th dyn., i. e. Late Bronze II and early Iron Age I contexts at, e. g., Tell el-Far'a South or Megiddo. Due to their small size, uninscribed carnelian scaraboids of our type are sometimes also considered being beads or scaraboid beads; cf. Guy (1938: pl. 165:19d) for an item found in Early Iron Age Tomb 39 at

<sup>24</sup> Its size is unknown as it mostly lies outside the current excavation borders.

<sup>25</sup> 41 rim-parts were analyzed. They date to the following periods: 4.88% EB I, 2.44% EB I-II, 2.44% EB II-III, 2.44% MB IIB-LB I, 4.88% LB I-II, 48.78% Iron I, 7.32% Iron I-II, 4.88% Iron IIB (these shards might have washed in due to the heavy erosion on the slope or were displaced by rodent activity); 21.95% of the rim-parts found in this locus could not be determined with certainty.

Megiddo or Nahshoni & Israeli (2002: 319-320 with fig. 1:4) for an item found in an Iron Age I child burial at Tel Erani.

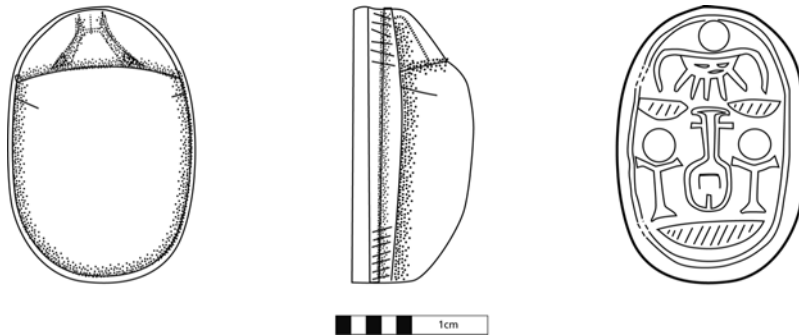
*Date.* Early Iron Age (ca. 1130-950 BCE) or earlier.

*Bibliography.* Previously unpublished.

No. 6. Scarab (**fig. 6, pl. XVIII:6**)

*Registration details and context.* Reg. No. 10701/1 (find coordinates ~984.70/~728.70<sup>26</sup>, elevation -58.08), Locus 4312, Square BU10, Area U, local Stratum U4a (see **plan**, no. 6).

Locus 4312 stands for the northern part of a small room (approx. 7.5 sqm), which belongs to the main phase of the Early Iron Age horizon at Tel Kinrot. The room contained an exceptionally large quantity of finds, among which were storage jars, cooking pots, bowls, flasks, chalices, pyxides, juglets, stone tools, flint implements etc.<sup>27</sup> Several drop-shaped and biconical beads made of quartz and carnelian were found as well. This suggests – as in the case of object no. 1 above – that the scarab was originally part of a necklace found scattered on the floor.



**Fig. 6** Scarab (object no. 6).

*Object.* Scarab; head-type D3, back-type O, side-type e10; the object is slightly chamfered; linear and hollowed-out engraving with hatching; greyish (Munsell color code: 5B light bluish grey 8/1); enstatite (Keel 1995: § 386-390) with green glaze (Keel 1995: § 393); 18.5 × 11.3 × 8.2 mm.

<sup>26</sup> The item was found while sifting material from a small patch of soil measuring 0.45 sqm.

<sup>27</sup> As the pottery found in this room is currently being restored, no full inventory can be given at this stage.

*Base*

*Description.* The base features eight hieroglyphs encircled by a borderline. On top is a *rʿ* (N5) above a *nbw* (S12). The center is dominated by a *nfr* (F35; “good, perfect, beautiful”) flanked to each side by a *nb* (V30) atop an *nh* (S34). A further *nb* serves as an exergue.

*Discussion.* The type corresponds to Tufnell’s design class 3A3 (Tufnell 1984: 118 with pl. 8b), which designates a conglomeration of symmetrically arranged designs mostly including signs of good luck like on the present item.

*Parallels.* Object no. 6 does not have a standardized engraving. Rather, it combines single elements found in various other motifs. For the combination of two *nh* flanking an *nfr* with two additional *nb*, cf., e.g., Keel 1997: Tell el-ʿAğul no. 1111 [Stratum II]<sup>28</sup> (see also, but without *nb*, Keel 1997: \*Tell el-ʿAğul no. 355). *nbw* above *nfr* and two flanking *nh* is found as an element on the richly adorned item from Tomb 324 at Tell el-ʿAğul (Keel 1997: Tell el-ʿAğul no. 487) or on a scarab from Tomb 1011 at Tell el-Farʿa South (Macdonald, Starkey & Harding 1932: pl. 43:24).

*Date.* According to the cited comparanda and the scarab’s type, a 13th dyn. date is suggested (1794/1793-1648/1645 BCE). Note, however, that the deep, hollowed-out engraving of the hieroglyphs *rʿ* and *nh* is rather atypical for this period.

*Bibliography.* Pakkala, Valkama & Tynjä 2006: 329 with fig. 3.

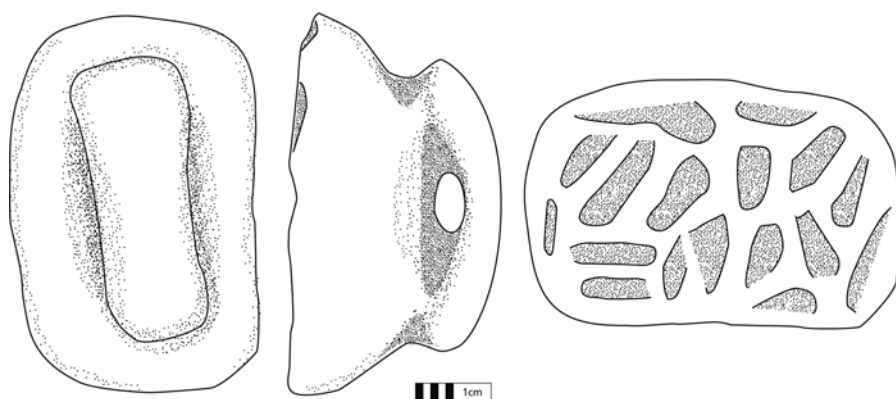
No. 7. Stamp-seal (**fig. 7, pl. XVIII:7**)

*Registration details and context.* Reg. No. 12615/1 (find coordinates 999.81/723.59, elevation -59.78), Locus 3781, Square BU13, Area S, local Stratum S2b (see **plan 1**, no. 7).

The seal was found while cutting a section into a balk in order to clear the entranceway of Locus 6105, which is a cellar room at the northern end of a large domestic complex. The restored pottery reported from Locus 6105, which was already excavated in 1998, consists of one bowl, one cooking pot and a lamp; furthermore, the locus contained two stoppers, few flint implements, two basalt grinders and a basalt pounder. It is likely that the seal, which was found close to the threshold of the mentioned entranceway, should be associated with the finds from Locus 6105 and thus

<sup>28</sup> A different arrangement – with two additional, vertical *nb* flanking the three central signs – is quite often found on a group of Middle Iron Age scarabs, dubbed by Keel Lotos-Clypeus-Group (Keel 2003: nos. 9, 11 and possibly 12).

belongs to an early stage of the main phase of the Iron Age I horizon at Tel Kinrot.



**Fig. 7** Stamp-seal (object no. 7).

*Object.* Oval piece with handle, type I (subtype: “handle in form of a ridge”; Keel 1997: § 210-211); parts along rim of the plinth are broken off; up to 3.4 mm deep, hollowed-out engraving; light grey (Munsell color code: 10Y light greenish grey 8/2); limestone (Keel 1995: § 381-383); 49.0 × 32.9 × 26.4 mm.

#### *Base*

*Description and Parallels.* The iconography – if at all intended – is not decipherable and consists of deep, randomly engraved incisions. This is quite often the case with this type of seals (cf. Keel, Shuval & Uehlinger 1990: 385 fig. 88 [Beit Mirsim, Stratum C]; fig. 89 [<sup>(\*)</sup>Sahab] = Eggler & Keel 2006: Sahab no. 18; fig. 90 [Megiddo, Stratum VB]; Eggler & Keel 2006: <sup>(\*)</sup>Tall al-‘Umeiri no. 8). Closest in style comes an item made of clay from Megiddo, Stratum VI (Loud 1948: 163:15 = Harrison 2003: pl. 40:5).

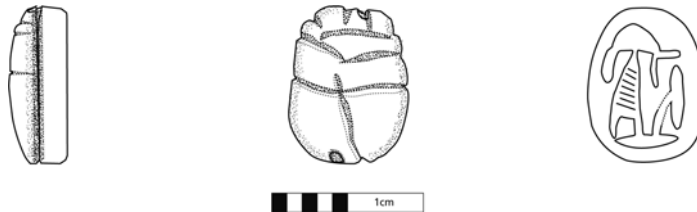
*Date.* Early Iron Age (ca. 1130-950 BCE).

*Bibliography.* Previously unpublished.

#### No. 8. Scarab (**fig. 8, pl. XVIII:8**)

*Registration details and context.* Reg. No. 12850/1 (find coordinates ~999.80/~718.80, elevation -60.17), Locus 1721, Square CB13-14, Area S, local Stratum S2a (see **plan**, no. 8).

The scarab was detected while sifting soil material that was collected in the northern part of an area of 3.3 sqm immediately above a floor of Room 1764. This room is stratigraphically well embedded in the terminal phase of the same Early Iron Age dwelling complex from which seal no. 7 came from. – The rich find assemblage retrieved from this room was sealed by an impressive tumble of heavily burnt mudbricks and reflects domestic activities possibly related to food production. Among the finds were two storage jars, a jug and a chalice, several grinding-, hand- and polishing stones, a pestle, a grinding slab, a fragment of an iron knife, seven flint implements and a gaming piece. Again, the pottery, which is currently being restored, is typical of the Iron Age IB.



**Fig. 8** Stamp-seal (object no. 8).

*Object.* Scarab, typologically belonging to Münger's Group B (Münger 2005a: 394; the head corresponds to Keel's type E2); worn; hollowed-out engraving with hatching; yellowish brown (Munsell color code: 2.5Y pale yellow 8/3); enstatite (Keel 1995: § 386-390); 10.3 × 7.7 × 5.1 mm.

#### *Base*

*Description.* The plinth shows a figure in a short skirt standing on a vertical line, which faces to the right. Three 'extremities' emanate from the figure's lunate head: one from the back- and two from the front-side. To the right of the figure is a hoe-shaped object consisting of a vertical stroke from which another stroke goes down in a sharp angle.

*Discussion.* Not only the amulet type but also the motif engraved on its base is typical for the post-Ramesside or Tanite mass-produced stamp seal amulets (Keel 1994: 1-52 and Münger 2003, 2005a, respectively). It shows the clumsy rendering of a falcon-headed deity with its two arms hanging down along the body<sup>29</sup> and standing in front of an – in this case almost undecipherable – *j* ('flowering reed'; M17) or more likely a *šwt* ('feather';

<sup>29</sup> The use of hatching is a very seldom feature on mass-produced stamp-seal amulets. It can, however, be observed in combination with the present motif on items found in Grave 65 at Tell es-Sa'idiyeh (Tubb 1988: fig. 51 upper row, first item from the left [no hatching indicated in drawing] = Egger & Keel 2006: Tell es-Sa'idiya no. 15 [hatching visible in drawing] or Tell en-Naşbeh, tomb 32N (McCown et al. 1947: pl. 54:5).

H6). Similar postures of the falcon-headed deity in front of a *šwt* can be found on mass-produced items, e. g., from Achzib (Keel 1997: Achsib no. 99), Tomb 224 (Petrie 1930: pl. 43:535) or Tomb 516 (*ibid.* pl. 31:315) at Tell el-Far‘a South (see also *ibid.* \*pl. 43:532) or from an Early Iron Age context at Tel Dan (Münger 2005a: pl. 23.2.12 [rectangular piece with a domed top]).<sup>30</sup>

The third ‘extremity’ that is stretched-out horizontally above the *j* or *šwt* is best explained as a degenerated wing. For this assumption the following Ramesside ‘archetypes’ can be cited: (\*)Medinet Habu (Teeter 2003: no. 88-90), Umm er-Rasas (Eggler & Keel 2006: Umm ar-Rasas no. 1; Byzantine tomb) or a yet unpublished item from the one-period site of el-Aḥwat<sup>31</sup> (note that in all the cited examples the falcon-headed deity is standing in front of a uraeus). This graphic concept was later taken up – though in an altered form – by the seal-cutters of the post-Ramesside/ Tanite glyptics (e. g., Tell el-Far‘a South, tomb 510: Petrie 1930: pl. 35:394).

*Parallels.* An almost indistinguishable parallel comes from Stratum VIA at Megiddo (Münger 2003: fig. 1:3 = Münger 2005a: pl. 23.2.10). Additionally, an unpublished rectangular piece from (\*)Tanis can be cited (Louvre inv. no. E-15922). It displays on one of its two inscribed sides an engraving that is identical to the one on the item under discussion from Tel Kinrot.

*Date.* As has been argued elsewhere (Münger 2003, 2005a, 2005c), the advent of the post-Ramesside/Tanite stamp-seals amulets took place some time during the reign of the Egyptian pharaoh Siamun (979/78-960/59 BCE). Bearing in mind that the relative date of the find context of no. 8 corresponds to the earliest pottery horizon in which this ware has so far been found in the Southern Levant, a depositional date of the scarab around 960-950 BCE is suggested.

### 3. Conclusion

The small glyptic assemblage found in Early Iron Age contexts at Tel Kinrot allows a few cautious conclusions. Nos. 1-3, 4-5 and 8 indicate a more southern cultural influence, though the objects do not imply cultural contacts *per se*, since most of them are not contemporary to the context they were found in.<sup>32</sup> Nevertheless, they show a certain flavour by the local

<sup>30</sup> See also the slightly earlier rectangular piece with a domed top from the Hathor temple at Timna’ (Rothenberg et al. 1988: fig. 46:10).

<sup>31</sup> I thank Nir Lalkin (Tel Aviv) for providing me with this information.

<sup>32</sup> Direct economical contacts with Egypt are attested via the presence of Nile perch (*Lates niloticus*) – a fish species that was not indigenous to the Southern Levant at the time (Manhart & von den Driesch 2004: 182). Furthermore, an Egyptian-style *dbn* scale-

population for “Aegyptiaca” (at least nos. 1 and 6 and possibly no. 5 attest their coeval use as amulets and cannot be declared stray finds). Surprisingly enough, the ubiquitous northern impact on the material culture of ancient Kinneret is not reflected in the glyptic assemblage as one would expect. Yet, no. 4 backs up the otherwise observed affinity towards Syrian material culture.<sup>33</sup> Finally, no. 8 corroborates the contemporaneity of the terminal phase of the Early Iron Age at Tel Kinrot with other settlement layers like Megiddo Stratum VIA, Tel Keisan Stratum 9a or Tell Qasile Stratum X, as already established by comparison of the respective pottery assemblages.

#### Acknowledgments

I would like to thank Prof. Dr. S. Bickel (Basle/Fribourg) and Prof. Dr. J. F. Quack (Heidelberg) for discussing with me object no. 2. Dr. J. Eggler (Fribourg) and C. Kiworr (Mainz) provided me with information inaccessible to me while writing this article. U. Caluori (Bern) and my colleagues and friends of the ‘Kinneret Regional Project’ gave valuable comments on an earlier draft of this paper. I am grateful to all of them.

#### BIBLIOGRAPHY

- Arie, Eran, 2006, “The Iron Age I Pottery: Levels K-5 and K-4 and an Intra-Site Spatial Analysis of the Pottery from Stratum VIA”, in: Israel Finkelstein, David Ussishkin & Baruch Halpern (ed.), *Megiddo IV. The 1998-2002 Seasons*. 2 vols. (Tel Aviv University, Institute of Archaeology, Monograph Series 24), Tel Aviv, 191-298.
- von Beckerath, Jürgen, 1999, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen* (Münchener Ägyptologische Studien 49), Mainz.
- Ben-Tor, Daphna, 1997, “The Relations between Egypt and Palestine in the Middle Kingdom as Reflected by Contemporary Canaanite Scarabs”: *Israel Exploration Journal* 47, 162-189.
- Ben-Tor, Daphna, 2007, *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period* (*Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica* 27), Fribourg & Göttingen.
- Dietrich, Walter & Münger, Stefan, 2003, “Zentrum und Peripherie. Die früh-eisenzeitliche Stadt Kinneret und ihr regionaler Kontext”, in: Gabriele Fassbeck et al. (ed.), *Leben am See Gennesaret (Antike Welt Sonderheft)*, Mainz, 43-46.
- Eggler, Jürg & Keel, Othmar, 2006, *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien vom Neolithikum bis zur Perserzeit* (*Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica* 25), Fribourg & Göttingen.

---

weight (Fritz & Münger 2002: 19 with fig. 10:4) may suggest that Egyptian metrics could have played some role in the local economy.

<sup>33</sup> Pakkala, Münger & Zangenberg 2004: 17-21; Münger 2005c: 86-87.

- Finkelstein, Israel, Zimhoni, Orna & Kafri, Adi, 2000, "The Iron Age Pottery Assemblages from Areas F, K, and H and Their Stratigraphic and Chronological Implications", in: Israel Finkelstein, David Ussishkin & Baruch Halpern (ed.), *Megiddo III. The 1992-1996 Seasons*. 2 vols. (Tel Aviv University, Institute of Archaeology, Monograph Series 18), Tel Aviv, 244-324.
- Fritz, Volkmar, 1990, Kinneret. Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem *Tell el-'Orēme* am See Gennesaret 1982-1985 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 15), Wiesbaden.
- Fritz, Volkmar, 1999, "Kinneret: Excavations at Tell el-Oreimeh (Tel Kinrot). Preliminary Report on the 1994-1997 Seasons": Tel Aviv 26, 92-115.
- Fritz, Volkmar & Mürger, Stefan, 2002, "Vorbericht über die zweite Phase der Ausgrabungen in Kinneret (*Tell el-'Orēme*) am See Gennesaret, 1994-1999": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 118, 2-32.
- Fritz, Volkmar & Vieweger, Dieter, 1996, "Vorbericht über die Ausgrabungen in Kinneret (*Tell el-'Orēme*) 1994 und 1995": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 112, 81-99.
- Gardiner, Alan, 1957, *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs* (3rd, revised edition). Oxford.
- Gilboa, Ayelet, Sharon, Ilan & Zorn, Jeffrey, 2004, "Dor and Iron Age Chronology: Scarabs, Ceramic Sequence and 14C": Tel Aviv 31, 32-59.
- Golani, Amir & Ben-Shlomo, David, 2006, "The Jewelry", in: Moshe Dothan & David Ben-Shlomo (ed.), *Ashdod VI. The Excavations of Areas H and K (1968-1969)* (Israel Antiquities Authority Reports 24), Jerusalem, 247-264.
- Guy, Philip L. O., 1938, *Megiddo Tombs* (Oriental Institute Publications 33), Chicago, IL.
- Harrison, Timothy, 2003, *Megiddo 3. Final Report on the Stratum VI Excavations* (Oriental Institute Publications 127), Chicago, IL.
- Hornung, Erich & Staehelin, Elisabeth, 1976, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen (Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1)*, Mainz.
- Hübner, Ulrich, 1986, "Aegyptiaca vom Tell el-'Orēme": *Studii Biblici Franciscani. Liber Annuus* 36, 253-264.
- Hübner, Ulrich, 1988, "Ein nordsyrisches Stempelsiegel aus Galiläa": *Ugarit-Forschungen* 20, 89-92.
- James, Frances W., 1966, *The Iron Age at Beth Shan. A Study of Levels VI-IV* (Museum Monographs), Philadelphia, PA.
- Keel, Othmar, 1994, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, Vol. 4 (*Orbis Biblicus et Orientalis* 135), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1995, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* (*Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica* 10), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1997, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel. Katalog Band 1: Von Tell Abu-Farağ bis 'Atlit* (*Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica* 13), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar, 2003, "Die Lotos-Kopfschild-Gruppe. Neo-Hyksos Skarabäen der Eisenzeit IIB (ca. 900-700 v.u.Z.)", in: Cornelis G. den Hertog, Ulrich Hübner & Stefan Mürger (ed.), *Saxa loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas/Israels. FS Volkmar Fritz* (*Alter Orient und Altes Testament* 302), Münster, 127-157.



- Keel, Othmar, 2004, "Some of the Earliest Groups of Locally Produced Scarabs from Palestine", in: Manfred Bietak & Ernst Czerny (ed.), *Scarabs of the Second Millennium BC from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie 35), Vienna, 73-101.
- Keel, Othmar & Münger, Stefan, in print, "Scarabs from Ḥorvat Zelef": 'Atiqot.
- Keel, Othmar, Shuval, Menahem & Uehlinger, Christoph, 1990, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Vol. III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop* (Orbis Biblicus et Orientalis 100), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 1998, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis, MN.
- Keel-Leu, Hildi, 1991, *Vorderasiatische Stempelsiegel. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg, Schweiz* (Orbis Biblicus et Orientalis 110), Fribourg & Göttingen.
- Kirkbride, Diana, 1965, "Scarabs", in: Kathleen M. Kenyon, *Excavations at Jericho II. The Tombs excavated in 1955-8*, London, 580-655.
- Loud, Gordon, 1948, *Megiddo II. Seasons of 1935-1939*, 2 vols. (Oriental Institute Publications 62), Chicago, IL.
- Macdonald, Eann, Starkey, James L. & Harding, Lankester, 1932, *Beth Pelet II* (British School of Archaeology in Egypt 52), London.
- Mader, Evaristus, 1930, "Archäologisches vom Tell el-'Orēme auf dem deutschen Besitz eṭ-Ṭabgha am See Genesareth": *Das Heilige Land* 74, 24-47.
- Manhart, Henriette & von den Driesch, Angela, 2004, "Tierreste der Bronze- und Eisenzeit von Kinneret (Tell el-Oreme), Israel", in: Gisela Gruppe & Joris Peter (ed.), *Conservation Policy and Current Research* (Documenta Archaeobiologiae 2), Rahden, 161-203.
- Mazar, Amihai, 2006, *Excavations at Tel Beth-Shean 1989-1996. Vol. I: From the Late Bronze Age IIB to the Medieval Period* (The Beth-Shean Valley Archaeological Project 1), Jerusalem.
- McCown, Chester C. et al., 1947, *Tell en-Naṣbeh. Excavated under the Direction of the Late William Frederic Badè. Vol 1: Archaeological and Historical Accounts*, Berkeley & New Haven.
- Mizrachy, Yonathan, 2002, "Glyptic Finds. I. Scarabs and Seals", in: Aharon Kempinski, *Tel Kabri. The 1986-1993 Excavation Seasons*, ed. by Na'ama Scheftelowitz and Ronit Oren (Tel Aviv University, Institute of Archaeology, Monograph Series 20), Tel Aviv, 319-339.
- Münger, Stefan, 2003, "Egyptian Stamp-Seal Amulets and Their Implications for the Chronology of the Early Iron Age": *Tel Aviv* 30, 66-82.
- Münger, Stefan, 2005a, "Stamp-Seal Amulets and Early Iron Age Chronology – An Update", in: Thomas E. Levy & Thomas Higham (ed.), *The Bible and Radiocarbon Dating – Archaeology, Text and Science*, London & Oakville, 381-404.
- Münger, Stefan, 2005b, "Of Pots and Strata... A Reply to 'Kinneret and Early Iron Age Chronology' by E. A. Knauf": *Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes* 9/10, 77-91.
- Münger, Stefan, 2005c, "Medien und Ethnizität – Das Beispiel einer Tanitischen Stempelsiegel-Gruppe der Frühen Eisenzeit", in: Christian Frevel (ed.), *Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als The-*

- ma der Palästinaarchäologie (Forschungen zum Alten Testament II/10), Tübingen, 85-107.
- Münger, Stefan, Zangenberg, Jürgen & Zwickel, Wolfgang, 2006, "Kinneret – Die geheimnisvolle Metropole Palästinas": Welt und Umwelt der Bibel 41, 63-64.
- Nahshoni, Pirhiya & Israeli, Shlomit, 2002, "Two Burials at Tel Erani", in: Shmuel Ahituv & Eliezer D. Oren (ed.), Aharon Kempinski Memorial Volume. Studies in Archaeology and Related Disciplines (Beer-Sheva 15), Beer-Sheva, 319-324.
- Nunn, Astrid, 1999, Stamp Seals from the Collections of the Aleppo Museum, Syrian Arab Republic (BAR International Series 804), Oxford.
- Oren, Eliezer, 1993, "Haror, Tel", in: Ephraim Stern (ed.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 2, 580-584.
- Pakkala, Juha, Münger, Stefan & Zangenberg, Jürgen, 2004, Kinneret Regional Project: Tel Kinrot Excavations. Tel Kinrot – Tell el-'Oreme – Kinneret, Proceedings of the FIME Report 2/2004, Finnish Institute in the Middle East, Vantaa.
- Pakkala, Juha, Valkama, Kirsi & Tynjä, Tuula, 2006, "Kinneretin kaivaukset vuosina 2001–2005": Teologinen aikakauskirja 4/2006, 323-344.
- Petrie, W. M. Flinders, 1930, Beth-Pelet 1. Tell Fara (British School of Archaeology in Egypt 48), London.
- Reese, David S., 1986, "The Marine and Freshwater Shells", in: Patrick E. McGovern (ed.), The Late Bronze and Early Iron Ages of Central Transjordan: The Baq'ah Valley Project, 1977–1981 (University Museum Monograph 65), Philadelphia, PA, 320-332.
- Rothenberg, Benno et al., 1988, The Egyptian Mining Temple at Timna (Researches in the Arabah 1959-1984 I), London.
- Richards, Fiona, 2001, The Anra Scarab (BAR International Series 919), Oxford.
- Stern, Ephraim (ed.), 1993, The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem.
- Teeter, Emily, 2003, Scarabs, Scaraboids, Seals, and Seal Impressions from Medinet Habu (Oriental Institute Publications 118), Chicago, IL.
- Tubb, Jonathan N., 1988, "Tell es-Sa'idiyeh: Preliminary Report on the First Three Seasons of Renewed Excavations": Levant 20, 23-80.
- Tufnell, Olga, 1984, Studies on Scarab Seals. Vol. II: Scarab Seals and their Contribution to History in the Early Second Millennium B.C. With Contributions by G. T. Martin and W. A. Ward, 2 vols., Warminster.
- Tufnell, Olga et al., 1958, Lachish IV (Tell ed-Duweir). The Bronze Age, 2 vols., London, New York & Toronto.
- Yadin, Yigael et al., 1960, Hazor II. An Account of the Second Season of Excavations, 1956. The James Rothschild Expedition at Hazor, Jerusalem.
- Zangenberg, Jürgen, Münger, Stefan & Pakkala, Juha, 2005, "Excavations on the Sea of Galilee – The 2004 Season of the German-Finnish-Swiss Expedition to Tel Kinrot": Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes 9/10, 187-191.



## An ivory statuette depicting an enthroned figure from Tel Rehov

Amihai Mazar

*A unique composite ivory statuette depicting an enthroned figure was discovered at Tel Rehov, in the Beth Shean Valley, Israel, in a ninth century BCE archaeological context. The technique of a composite figure sculptured in the round with head, arms and legs made separately is unusual. The subject matter and few details are rooted in second-millennium art of the Levant, yet the object should be seen as a product of a local workshop in the kingdom of Israel. Based on earlier parallels, it is suggested that the statuette depicted an enthroned king.*

The following short paper on a unique ivory object from Tel Rehov is dedicated to Othmar Keel, whose wide scale research on iconography in biblical times and the extensive publications he initiated and edited changed the scope of this field of study.

### 1. The site

The 10 hectare mound of Tel Rehov is composed of a lower city and an upper city.<sup>1</sup> Four excavated areas in the lower city and four in the upper city excavated during seven seasons between 1997-2005 revealed remains of one of the largest Iron Age cities in the Land of Israel. In each of these excavation areas we counted several local stratigraphic phases, starting from the end of the Late Bronze Age and ending in the eighth century BCE. Three strata (VI-IV) yielded rich pottery assemblages belonging to the Iron IIA and these were dated by many <sup>14</sup>C dates and comparative pottery studies to the tenth to ninth centuries BCE (Mazar 1999; 2005; Mazar et al. 2005). The last of these strata (Stratum IV) was destroyed by severe fire,

---

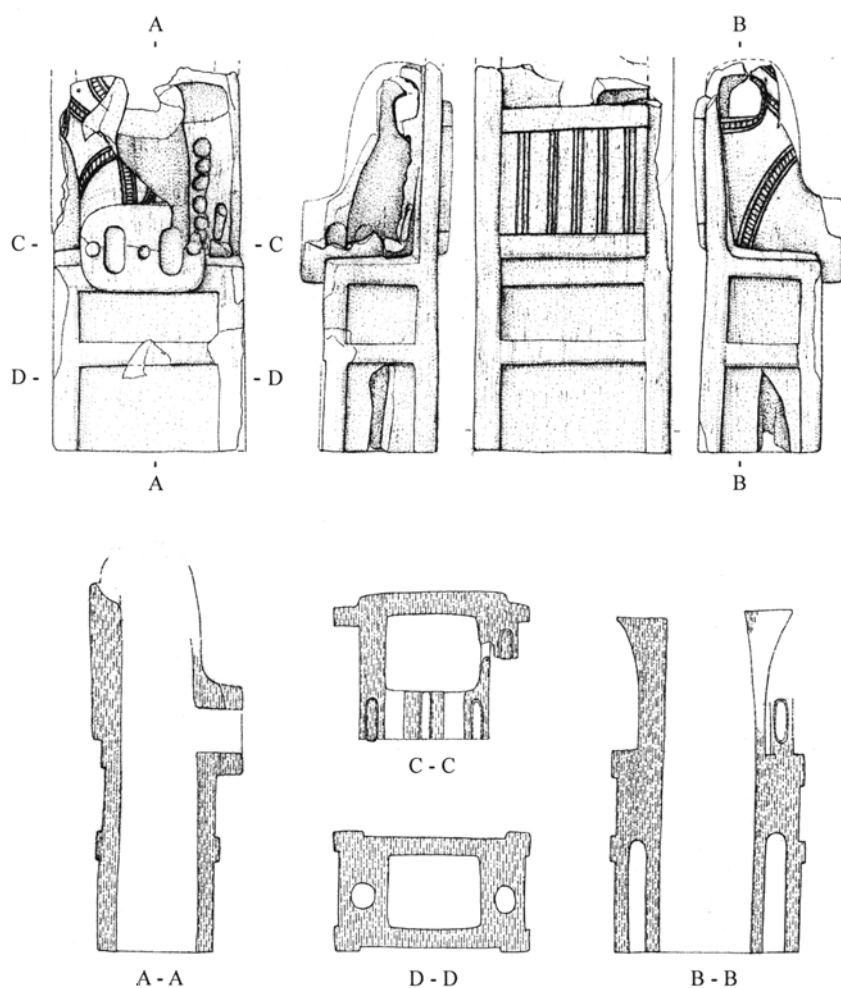
<sup>1</sup> The excavations at Tel Rehov, directed by the author, have been conducted since 1997 under the auspices of the Institute of Archaeology of the Hebrew University and generously sponsored by Mr. John Camp. Area C, in which the ivory object was found, has been supervised by Nava Panitz-Cohen. The main publications on this dig as well as additional pictures and other materials can be found on the internet at [www.rehov.org](http://www.rehov.org).

followed by abandonment of the lower city, where no finds later than Iron IIA were found. This violent destruction may be attributed to the Aramean wars against Israel led by Hazael king of Damascus following the end of the Omride Dynasty, ca. 840-830 BCE. Indeed, <sup>14</sup>C dates from Stratum IV are no later than 830 BCE. Following this destruction, the lower city was abandoned, while the upper mound (an area of ca. 5 hectares) continued to survive until the Assyrian conquest of 732 BCE (Stratum III).

Strata V and IV yielded a large collection of objects including dozens of seals and seal impressions, a rich collection of clay figurines and a number of pottery altars, some decorated with female figures in relief. A very rich collection of restorable local pottery, as well some imported Phoenician, Cypriote and Greek pottery (Coldstream & Mazar 2003) and several inscriptions (Mazar 2003), make Tel Rehov one of the more important sites for studying the material culture of Israel in the tenth to ninth centuries BCE.

## 2. Context

The ivory object which is the focus of this paper (registration number 44601, Area C, Square Y/3, Locus 2417, Stratum C-1a [general Stratum IV], level 87.32 m) was found in occupation debris in an open space – a street or a piazza – located just south of Building F. The latter was a building of unique plan (Mazar et al. 2005: 236, fig. 13.33) which yielded rich finds, including an unusual model shrine decorated with an animal figure and human heads, a fragmentary pottery altar decorated with three nude female figures, an inscription incised on a jar mentioning the name *nmš* (Mazar 2003: 178-181), a fragment of a Greek Early Middle Geometric skyphos (Coldstream & Mazar 2003: 35-35), a large pottery crater with a handled lid, and a rich Iron IIA pottery assemblage (Mazar et al. 2005: 238-243). Seven radiocarbon dates of charred grain found inside a jar in Building F were measured at the University of Groningen. Their weighted average date is 2758±16 BP, the calibrated dates in 1 sigma range is 918-870 BCE and in 2 sigma range 969-833 BCE; the highest probability is between the years 877-840 BCE (Mazar et al. 2005: 243-244). The relationship of the ivory object to this particular building is not entirely clear, since the object was found outside the building to its south, while the entrance to the building was from the north. Yet the exquisite finds from the building indicate its prestigious function, as does the ivory object itself. Thus, this area of the town appears to have been of special importance.



**Fig. 1** The ivory object from Tel Reḥov: four faces and sections (drawing by Carmen Hersch).

### 3. Description

The object is 8.5 cm tall, 4.4 cm wide and 3.5 cm maximal length on its bottom side. It was found in three fragments broken lengthwise. The object is made of pink-yellowish ivory<sup>2</sup>, yet it was impossible to say whether it

<sup>2</sup> Examination with binocular microscope was carried out by Dr. Liora Kolska Horwitz in the archeo-zoological laboratory of the Hebrew University. She confirmed that the material is ivory, and cannot be bone.

was made from elephant or hippopotamus tusk. At places, the surface is shiny. It was made of one piece of ivory, hollowed at the center all the way through (**fig. 1; pl. XIX**).

The object is a three dimensional depiction of an enthroned human figure. The hollowed interior was worked to square form, leaving walls 10 mm thick on the sides of the chair, 3-4 mm at the front and back and 2 mm at the chest area of the figure's torso.

The throne was preserved almost completely, except its top; it is depicted as a network of vertical and horizontal flat ridges which probably represent wooden beams. Its structure is simple. Two circular holes at the base, each 5 mm in diameter and 25 mm deep indicate that the chair was solidly connected to a base, whether a pedestal or another object of unknown nature. The lower front, two sides and lower back of the chair each contained two plain, sunken panels. Such panels appear on the back of the chair in a fragment of a miniature three dimensional depiction of an enthroned figure sitting on a chair with two sphinxes decorating its sides found among the Megiddo ivories in Stratum VIIA (Loud 1939: pl. 4:3).<sup>3</sup> The upper part of the back side, at the back of the enthroned figure, slightly protrudes from the rest of the chair and is slightly convex, as if depicting some kind of cushion. This recalls an ivory relief from Samaria showing an enthroned figure who sits on a cushion that is shown folded behind the chair (Crowfoot & Crowfoot 1938: pl. XI). This back "cushion" is decorated by five vertical groups of incised lines made with a sharp tool, each composed of three lines, dividing this area into six vertical plain stripes. Similar stripes can be seen on the Samaria throne mentioned above, where the lower side of the chair is divided into vertical stripes by single vertical incisions. The upper part of the back in our object is convex near the break, perhaps depicting a folded cushion like the one in the Samaria example.

The torso of the enthroned figure was cut from the same single piece of ivory as the chair, yet the head, hands and legs were made and attached separately and not preserved. The torso was broken in front and its right side is missing. The figure wears a garment with decorated fringes. The fringes are depicted as a strip bordered on both sides by two incised lines and divided by short perpendicular incisions into small rectangular zones. Three stripes are seen on the front and side, indicating a fringed garment wrapped around the body; yet the depiction is schematic and the details of the garment cannot be deciphered. A similar design is used to frame the neck and the connecting holes for the two hands. The design and the decoration of the neck recall the dress of the ruler in the Late Bronze ivory plaque from Megiddo which shows an enthroned ruler approached by his queen (Loud 1939: pl. 4:2). A fringed garment also appears in the depiction

---

<sup>3</sup> My thanks to Christoph Uehlinger for bringing this parallel to my attention.

of the enthroned figure from Samaria mentioned above, though there, the fringes were shown as a series of rounded knobs.

The head was made separately and connected to the body, as can be seen from remnants of the original ending of the hole in the upper part of the torso, into which the head was inserted. We have no idea how the head looked, but we should mention again the ivory relief of the enthroned figure from Samaria. The latter was also found broken below the neck, yet another fragment of the same relief shows two heads, with the one on the right probably the head of the enthroned figure and the second probably belonged to a servant or nobleman whose feet were preserved, indicating that he stood behind the enthroned figure, with a lotus flower separating them. The head at Samaria is shown in profile with large eyes and ear and an unusual headdress composed of vertical lines. A small remnant of what seems to be a beard can be seen on the upper part of the torso near the neck.

The arms of our figure were made separately and connected to the body by way of almost square holes at the upper sides of the body. The front was not symmetrical. The right side of the human figure is completely preserved and there is no sign that his right hand was attached to the body, and thus it must have been rendered free from the body, either bent and holding an object (such as a cup, for example) or straight alongside the body. The broken left side of the human figure shows a series of five drillings (about 1 mm in diameter each) at the inside side wall, just where we would suppose to find the left side of the body. Near the lower part of these drillings there is an oval depression with remains of a tang that must have connected a certain object and below it is a small protrusion, perhaps the base of this object. This indicates that the figure's left side looked different than the right side, and perhaps showed that the left hand of the person was bent, attached to the body and hold an object – perhaps a scepter or goblet, part of which was located where we would expect to find the left side of the body and garment.

The legs were made separately as one unit that was attached to the body; in the front of the body we can see the oval shape of this connection point and two oval depressions that could hold tangs carved as one piece with the legs. There are also three small holes at the center and on both sides of this oval part; they are tiny (about 3/4 of mm in diameter), and in one of them a metal nail was preserved. This was analyzed and proved to be made of copper based metal.<sup>4</sup> It can be assumed that the feet rested on a podium or another type of flat surface to which the throne was also connected.

---

<sup>4</sup> The analysis was performed by Naama Yahalom-Mack in the Kimmel Center for Archaeological Sciences in the Weizmann Institute for Science, Israel, using a Jordan Valley EX-310 LC X-ray Fluorescence Analyzer. I thank Naama Yahalom-Mack for this information.



#### 4. *Parallels and discussion*

The subject of enthroned figures sculptured in the round is well known from the second millennium BCE in the Ancient Near East, and especially in the Levant. The earliest depictions of this subject seem to be those of Gudea king of Lagash. In Syria, the statues of the king of Ebla constitute an example from the Middle Bronze Age and that of Idrimi king of Alalakh from the Late Bronze I. At Hazor, four basalt statues of seated males were found in the Late Bronze Age levels. The ruler on the ivory plaque from Megiddo and the tenth-century relief on the sarcophagus of Aḥiram show such figures in shallow relief (for comprehensive discussion and previous bibliography see Beck 2002b: 59-62, 83-84; Beck 2002c: 338-346). We should also mention the small stone statue from Tel Šippor (Biran & Negbi 1966: pl. 23), the ivory statuettes of a seated male from Kamid el-Loz (Hachmann 1983: 80, Abb. 44), and the miniature statuette from the Megiddo ivories mentioned above (Loud 1939: pl. 4:3), all from the Late Bronze Age. Since some of these are securely identified as depicting kings rather than deities, I would not hesitate to identify all the figures of this type as kings or local rulers, though the claim that such statues were used for the worship of deceased kings should not be ruled out (as suggested by Yadin and others; see Beck 2002c: 345 for references). In light of these second millennium BCE parallels, it seems probable that our figure represents an enthroned king. In the ninth century BCE, when the state of Northern Israel was at its heyday, depictions of kings in the local art are conceivable, though the functional meaning of the object remains unknown. Other Iron Age depictions of enthroned figures, such as on the shallow ivory relief from Samaria and on the Aḥiram sarcophagus, depict presentation scenes in relief, like many other representations of palace scenes and banquets in Ancient Near Eastern art.

As far as I can judge, our example is the only free standing, three dimensional depiction of such an enthroned figure known from the Iron Age, and as such it may be taken as retaining second millennium traditions well into this period. Thus, our figure should be seen as being at the end of an iconographic tradition that is rooted in second millennium BCE Syria and the Levant. Such traditions were observed also in cult objects from Tel Reḥov, such as several four horned pottery altars found in the Iron IIA strata (two examples are shown in Mazar 2003: 150 fig. 11 and 151 fig. 14). The best parallels for these are in the Late Bronze Age sites of the Upper Euphrates region like Tel Meskeneh (Emar). A pottery model shrine (as yet unpublished) found in Building F, near the location of our ivory, is the latest in a series of such model shrines which were common during the Late Bronze and the Iron Age I periods (for discussion of second millennium BCE traditions in the Iron II art of Palestine, see Beck 2000).

The technique of creating a composite human figure with head, legs and hands made separately and connected by tangs is unusual in the Iron Age II. Late second millennium BCE ivories include several composite object types, which include separate elements connected by tangs; such are the “swimming girls” from Megiddo which had separately made heads, connected through holes at the back (Loud 1939: pls. 40-42, objects no. 177-179). Several ivory human heads from Megiddo and Lachish were definitely connected to a body or to another object (Loud 1939: pl. 48, no. 193-196), and duck-shaped cosmetic bowls had heads and wings made separately (Loud 1939: pls. 30-31, no. 157, 158; pl. 45, no. 205-209; pl. 46, no. 212). Such objects continue to appear until the Iron Age I at Tell Qasile and Tel Migne (Mazar 1985: 10; Ben-Shlomo & Dothan 2006: 190 fig. 12). The use of small circular tangs can be seen on small cylindrical objects and plaques from Megiddo (Loud 1939: pl. 32:160; pls. 55:281; 58:306-307; 321-324). Late Bronze and Iron I ivories also include several fragments of human heads, hand and eye which apparently belonged to composite statues or statuettes, combined with wood and other materials (e. g. at Lachish, see Tufnell et al. 1940: pl. XVI:2, 3, 5, 7, 8). The rich collections of Iron Age ivories from the ancient Near East include only a few such composite figures. At Nimrud, several human figures had wigs made separately and attached to the head such as in the famous lion and black man combat scene (Mallowan 1966: frontispiece); the nose of the ivory head from Well NN was connected by a metal peg (Oates & Oates 2001: 90 fig. 50), and in at least one composite work of art from Nimrud, the human head, hands and legs were made of ivory (op. cit. 103, fig. 61; see also the composite object, op. cit. 100, fig. 59). Few ivory separately made arms, hands and legs from Nimrud may have belonged to composite statuettes, yet the examples are very few comparing to the huge amount of ivories from Nimrud (Herrmann 1986: nos. 1311, 1312, 1322, 1324; Herrmann 1992: nos. 203, 204, 221, 348, 347, 349; note in no. 349 a bronze or copper rivet like in our case). To the best of my knowledge, none of the Late Bronze or Iron Age II ivories show a complete human figure with head, hands and legs made separately.

The definition of local ivory workshops is one of the major issues in current research on ancient Near Eastern ivories (see the papers of Winter, Herrmann, Wicke, Uehlinger and Suter, in Suter & Uehlinger 2005). In her study of a South Syrian school (or schools) of ivory carvings centered in her view at Damascus, Winter (1981) anticipated the existence of additional local schools in the various local polities in our region (op. cit. 130; see also Barnett 1982: 88). Herrmann defined a local bone-carving school (Fischer & Herrmann 1995: 148-154), as well as several local ivory works, mainly from Hazor (op. cit. 154-160). She also attempted to attribute several ivories from Nimrud to local workshops in the southern Levant. In contrast, most of the Samaria ivories are defined as Phoenician, and were probably imported from Phoenician carving centers or produced locally by

itinerant craftsmen or craftsmen trained and/or inspired from Phoenician art (for recent discussion see Uehlinger 2005). Our ivory is most probably one example of a very small group of objects which may have been produced in local Israelite workshops. It is indeed extraordinary among all ivory objects known from the Levant in its mode of production, technique and style, while the subject matter is based on a long-lived second millennium BCE tradition. It is difficult however to assign additional objects to the same workshop. The ivory and bone objects defined by Herrmann as local southern Levantine (in particular those from Hazor) differ stylistically from our object and they may have been produced in a different local workshop. Thus our object remains unique, in spite of its being well-anchored in terms of time and place to ninth century BCE Northern Israel.

In terms of social and political significance, our object may be regarded as a luxury item, perhaps related to the activity in the nearby high-ranking Building F (see above). The ninth century (or earlier) date of our object is confirmed, based on the context of this find and radiocarbon dates from the nearby Building F (see above). It is thus one of the few ivory carvings well-dated to this century. A depiction of an enthroned king in this particular time and region may be related to the rise of the prosperous Omride dynasty in Israel. Tel Reḥov was no doubt one of the largest and most opulent cities of their kingdom, and the depiction of an enthroned king in this locale and time may be related to the special role of the Omrides, the ruling dynasty at the time of Reḥov Stratum IV. Whether the figure depicted a particular identified king cannot be said with any certainty. The use of carved ivories of a local school in ninth century Northern Israel may also give further weight to the biblical recollection of an “Ivory House” built by king Ahab, probably at Samaria (1 Kgs 22:39).

#### BIBLIOGRAPHY

- Barnett, Richard D., 1982, *Ancient Ivories in the Middle East* (Qedem 14), Jerusalem.
- Beck, Pirḥiya, 2000, “The Art of Palestine during the Iron Age II: Its Local Traditions and External Influences (10th-8th centuries BCE)”, in: Christoph Uehlinger (ed.), *Images as Media: Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st Millennium BCE)* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 175), Fribourg & Göttingen, 165-183 (reprinted in Beck 2002a: 203-222).
- Beck, Pirḥiya, 2002a, *Imagery and Representation. Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine: Collected Articles* (Tel Aviv. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, Occasional Publications 3), Tel Aviv.
- Beck, Pirḥiya, 2002b, “The Figure of the Ruler and Related Problems in Middle Bronze Art”, in: Beck 2002a: 58-93 (first published in Hebrew in *Cathedra* 87, 1998, 7-36).

- Beck, Pirḥiya, 2002c, "Stone Ritual Artifacts and Statues from Areas A and H at Hazor", in: Beck 2002a: 338-368 (first published in Amnon Ben-Tor (ed.), *Hazor III-IV*, Jerusalem 1989, 322-338).
- Ben-Shlomo, David & Dothan, Trude, 2006, "Ivories from Philistia: Filling the Iron Age I Gap": *Israel Exploration Journal* 56, 1-38.
- Biran, Avraham & Negbi, Ora, 1966, "The Stratigraphic Sequence at Tel Šippor": *Israel Exploration Journal* 16, 160-173.
- Coldstream, Nicolas & Mazar, Amiḥai, 2003, "Greek Pottery from Tel Reḥov and Iron Age Chronology": *Israel Exploration Journal* 53, 29-48.
- Crowfoot, John W. & Crowfoot, Grace M., 1938, *Samaria-Sebaste. II. Early Ivories from Samaria*, London.
- Fischer, Peter M. & Herrmann, Georgina, 1995, "A Carved Bone Object from Tell Abu Kharaz in Jordan: A Palestinian Workshop for Bone and Ivory?": *Levant* 27, 145-163.
- Hachmann, Rolf, 1983, *Frühe Phöniker im Libanon. 20 Jahre deutsche Ausgrabungen in Kamid el-Loz*, Mainz am Rhein.
- Herrmann, Georgina, 1986, *Ivories from Room SW 37 Fort Shalmanesser (Ivories from Nimrud IV)*, London.
- Herrmann, Georgina, 1992, *The Small Collections from Fort Shalmaneser (Ivories from Nimrud V)*, London.
- Loud, George, 1939, *The Megiddo Ivories*, Chicago.
- Mallowan, Max E. L., 1966, *Nimrud and its Remains*, London.
- Mazar, Amiḥai, 1985, *Excavations at Tell Qasile, Part Two. Various Finds, The Pottery, Conclusions, Appendices (Qedem 20)*, Jerusalem.
- Mazar, Amiḥai, 1999, "The 1997-1998 Excavations at Tel Reḥov: Preliminary Report": *Israel Exploration Journal* 49, 1-42.
- Mazar, Amiḥai, 2003, "Three 10th-9th Century B.C.E. Inscriptions from Tel Reḥov", in: Cornelis G. den Hertog, Ulrich Hübner & Stefan Münzer (ed.), *Saxa loquentur: Studien zur Archäologie Palästinas/Israels. Festschrift für Volkmar Fritz zum 65. Geburtstag (Alter Orient und Altes Testament 302)*, Münster, 171-184.
- Mazar, Amiḥai, 2005, "The Debate over the Chronology of the Iron Age in the Southern Levant: its History, the Current Situation and a Suggested Resolution", in: Thomas Higham & Thomas E. Levy (ed.), *The Bible and Radiocarbon Dating. Archaeology, Text and Science*, London, 15-30.
- Mazar, Amiḥai, Bruins, Hendrik, Panitz-Cohen, Nava & van der Plicht, Johannes, 2005, "Ladder of Time at Tel Reḥov: Stratigraphy, Archaeological Context, Pottery and Radiocarbon Dates", in: Thomas Higham & Thomas E. Levy (ed.), *The Bible and Radiocarbon Dating. Archaeology, Text and Science*, London, 193-255.
- Oates, Joan & Oates, David, 2004, *Nimrud. An Assyrian Imperial City Revealed*, London.
- Suter, Claudia & Uehlinger, Christoph (ed.), 2005, *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE (Orbis Biblicus et Orientalis 210)*, Fribourg & Göttingen.
- Tufnell, Olga, Inge, Charles H. & Harding, G. Lankester, 1940, *Lachish II: The Fosse Temple*, London.

- Uehlinger, Christoph, 2005, "Die Elfenbeinschnitzereien von Samaria und die Religionsgeschichte Israels: Vorüberlegungen zu einem Forschungsprojekt", in: Suter & Uehlinger 2005, 149-186.
- Winter, Irene, 1981, "Is there a South Syrian Style of Ivory Carving in the Early First Millennium B.C.?", *Iraq* 43, 101-130.

## An elaborately decorated clay model shrine from the Moussaieff Collection

Aren M. Maeir & Michal Dayagi-Mendels

*An elaborately decorated clay model shrine from a private collection, possibly originating from northern Transjordan, is discussed in this paper. Although somewhat similar to other model shrines known from the ancient Near East, the exceptionally rich iconographic detail on the shrine, which includes applied female figurines, stylized palmette columns, and a recumbant lion, sets it apart from the other shrines. Based on a morphological and iconographic analysis, coupled with verification of its authenticity (through thermoluminescence analysis), the symbolic significance of this outstanding object is discussed, a dating is proposed (Iron Age II), and its possible region of origin (north-central Cisjordan or northern Transjordan) is suggested.*

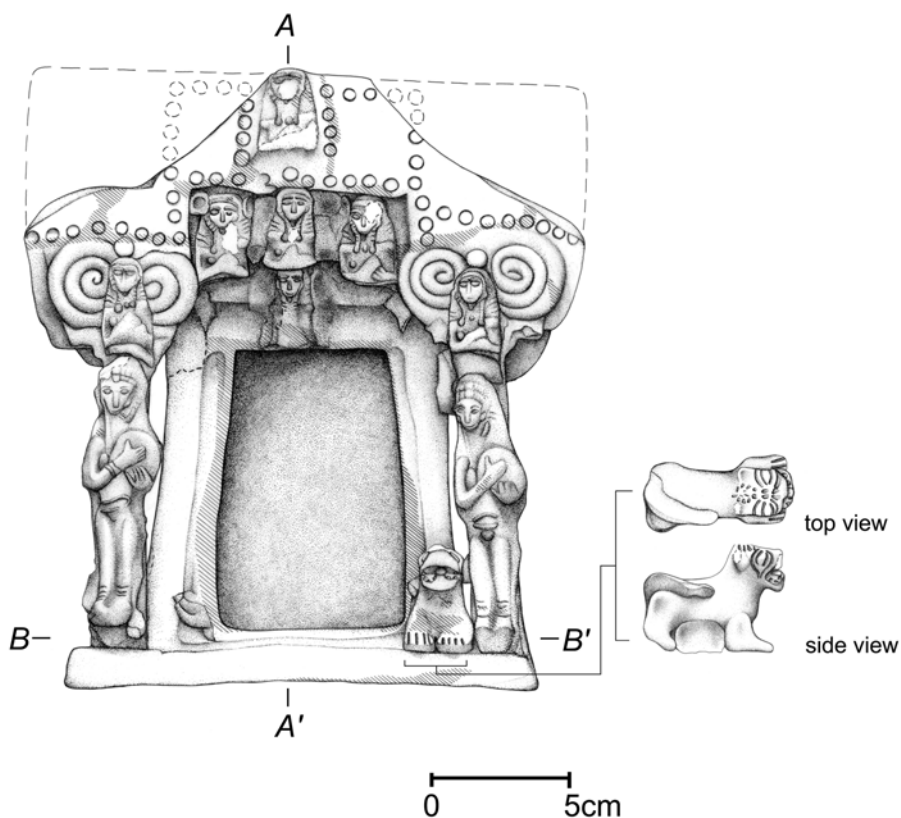
### 1. Introduction<sup>1</sup>

In the following pages, an intriguing, elaborately decorated clay model shrine from a private collection is discussed (**pl. XX, figs. 1-2**). The model shrine was purchased on the antiquities market, and purportedly originates from northern Transjordan.<sup>2</sup> The rich iconographic detail of this shrine warranted the prompt publication of this remarkable object. It is our utmost pleasure to present this study as a tribute to Prof. Othmar Keel, who has produced so many seminal contributions to the study of Levantine Iron Age iconography and cult.

---

<sup>1</sup> It should be noted that a short, popular, and not quite accurate summary of this study was published by H. Shanks (2005), and if we might add, without our permission, in a recent issue of *Biblical Archaeology Review*. In light of this publication, the necessity to publish a full account of this study in a complete scientific manner was obvious, as well as our wish to refute the allegations that were mentioned in this article.

<sup>2</sup> The model shrine is in the private collections of Mr. Shlomo Moussaieff. We would like to thank Mr. Moussaieff for granting us permission to study and publish this object, for providing information about the purchase, and for funding its analysis. The line drawings were expertly prepared by Prina Arad, Jerusalem, and the figures were arranged by Kristen Vagliardo, Cambridge, MA.



**Fig. 1** Line drawing of a frontal view of the model shrine along with top and side views of the lion figurine.

## 2. Technical Details

### 2.1. Dimensions

#### *Cubiculum:*

Max. height (near connection to façade): 18 cm

Max. width (at center of base): 16.6 cm

Height at back: 16 cm

Exterior depth: 14.6 cm

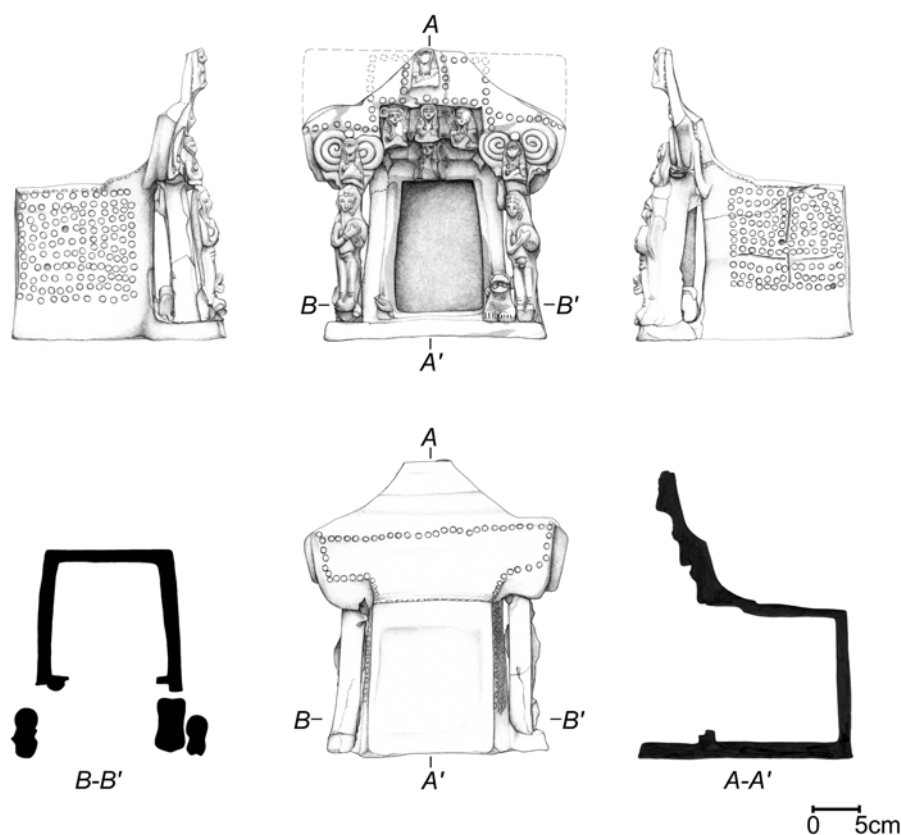
Interior depth: 12.9 cm

#### *Façade:*

Max. width (at base): 23.5 cm

Max. width (at top): 27.9 cm

Max. height (at center): 31 cm



**Fig. 2** Line drawings of views and cross-sections of the model shrine.

## 2.2. Details of ware and decorations

*Ware:* Poorly levigated, light red/pinkish clay, with many small and medium-sized whitish, and few greyish, inclusions. Numerous small voids created by organic materials (e. g., straw) can be seen in the clay matrix. Overall the object is poorly-fired and has a thick black core.

*Decoration:* traces of a buff/light pinkish self-slip and dark red painting.

## 2.3. Production technology

The body of the model is handmade, comprised of clay slabs that were connected together. The top of the cubiculum is attached to the façade by a “flange” that extends from the back of the façade (**pl. XX:b, fig. 2**). The threshold of the façade is likewise attached to the cubiculum. The female figures were produced in a mould (separate moulds for the large and small



figures), and subsequently attached to the façade. Remnants of the clay used for affixing the figures to the façade can be seen around the figures (**pl. XX**). Both the Lion figure (**pl. XX:a-b, fig. 1**) and the palmettes (**fig. 1**) were handmade.

### *3. Description*

The model shrine discussed here is quite unique in the richness of its iconographic details. Although, in general, it belongs to a well known class of objects (see below), the poor production technique on the one hand, and the unusually large amount of iconographically-related decoration (particularly the figures affixed to the façade) on the other, make it quite anomalous. So much so, and in light of the unclear provenance, it was suspected that it might in fact be a modern fabrication. Due to this, several samples from various parts of the shrine were submitted for thermoluminescence dating.<sup>3</sup> The results of the analyses indicated that it should be dated to the first millennium BCE, and clearly ruled out that it was a modern forgery.

The shrine has a rectangular, box-like cubiculum (**pl. XX, figs. 1-2**). A slab of clay protrudes from the base of the cubiculum to form the threshold of the façade. The entablature (the upper part of the façade) is attached to the top of the cubiculum. Both the threshold and the entablature are wider than the cubiculum.

The façade includes several different motifs and elements. The opening of the façade is slightly recessed, and remains of an axis can be seen at the bottom left side, possibly hinting to the existence of a door. The recess around the opening is decorated by a red stripe.

The opening is flanked by two free-standing pillars based on the threshold, in front and to the side of the cubiculum, while the top of the pillars are connected to the entablature. The pillars are surmounted by double volute capitals that are reminiscent of the well-known Proto-Ionic capital of the Iron Age II (Shiloh 1979). Similar capitals are seen on the model shrine from Tell es-Far'ah (North) (e. g., Shiloh 1979: 32-33; Bretschneider 1991: pl. 90). The Proto-Ionic capitals were a popular motif in the royal Israelite architecture, and are known from Samaria, Megiddo, Hazor, Jerusalem, Ramat Raḥel and other sites (e. g., Shiloh 1979). They appear also on such

<sup>3</sup> A group of five samples, taken from different locations and various parts of the model shrine, were analyzed in the laboratories of "Oxford Authentication Ltd." (sample no. N200f94, December 5, 2000). The result of this analysis indicated that the last firing of the object was "between 2400 and 3200 years ago" (i. e. 1200-400 BCE). Mr. Moussaieff informed us that two additional thermoluminescence analyses of the shrine were conducted in a laboratory in Germany, which also indicated an Iron Age dating. Unfortunately, additional information on these analyses was unavailable to us when the article went to press.

objects as the stone balustrades from Ramat Raḥel (Aharoni 1964: pl. 48), and as a motif on contemporary ivories, particularly in the well-known ornamentation of the “woman in the window” (e. g., Shiloh 1979: 33-35). The design of the voluted capital derives from the stylized palm tree motif, reflecting Phoenician influence. The two columns at the entrance of the shrine discussed here recall the biblical description of the entrance of Solomon’s temple, which had two free-standing bronze columns, referred to as “Jachin” and “Boaz” (1 Kings 7:21).<sup>4</sup>

Mould-made female figurines (**figs. 1-2**) with “Egyptian-style” wigs, holding a disk-shaped object (a tambourine?; see Keel & Uehlinger 1998: 164-166), are attached to the front of each pillar (note that the figurines are not attached along the entire length of the figurine back). Above each figure is a very similar, though smaller, female protome, apparently holding a tambourine as well. The bottoms of the upper protomae/figurines rest on the heads of the lower figures, and the lower posteriors of the upper figurines are attached to the upper part of the pillars. The upper-most portion of the posterior of these figurines are connected to the lower portions of the entablature, placed between the double-spiral, palmette-like decorations, which served as the capitals of the pillars. Immediately above the heads of the upper protomae/figurines and between the two spirals, there are two circular knobs (one on each side) that are attached to the façade. Several interpretations to these knobs can be suggested. One, that the knobs are an imitation of architectural decorative elements seen in the contemporary Proto-Ionic capitals (e. g., Shiloh 1979: 14). Secondly, that they may represent the lunar or solar disc (e. g., Dayagi-Mendels 2002: 162). And thirdly, they might be a plain embellishment. The palmette decorations themselves are connected to the upper portion of the façade/entablature.

This upper portion of the façade extends beyond the sides of the cubiculum, and most probably was originally rectangularly-shaped. An additional mould-made female protome (similar to the two positioned on the pillars), is attached to the very center of the upper portion of the entablature. In addition, the entablature is decorated with a design comprised of round, reed-like impressions, arranged in linear patterns.

Below the center of the entablature the façade is slightly recessed, along the lines of the opening which is positioned immediately below. Four additional mould-made female protomae (again of the same type and mould as above), are attached to this recessed area, above the entrance. Three are placed in a row on the top of the recess, and an additional one, immediately below the central protome of the upper row. This latter protome has an additional feature. On both sides of the figure there are elongated clay applications. On the one hand, these may simply be the clay used to attach the fig-

<sup>4</sup> For general discussions of the parallels and symbolism, see, e. g., Busink 1970: 299-321; Shiloh 1979; Bloch-Smith 1994: 19; 2002: 85-87; Bloch 1995; Frevel 1995: 749-766; Keel 1997: 163-165; 1998: 41-42; Keel & Uehlinger 1998: 170; Zwickel 1999: 113-125.

ure to this portion of the façade. On the other hand, the possibility should be mentioned that this is an attempt to portray a winged figure. If this last interpretation is valid, such a figure is reminiscent of model shrines from Transjordan which have a bird (dove?) on the façade above the entrance (e. g., Iliffe 1945).<sup>5</sup> In addition, the combination of a female figure with wings is somewhat similar to the “sirens” that are found on the late Iron Age bronze cauldrons, known from Urartu, Phrygia, Anatolia, Greece, Italy and Cyprus, vessels which are thought to be of north Syrian origin (e. g., Matthäus 1985: 216-219; Merhav 1991: 229-233; Macnamara 2001: 294). Over various portions of the façade, traces of a red slip were observed. Due to inadequate preservation, it is not clear what the original extent of this slip was.

Just in front of the right hand side of the entrance, immediately to the left of the right pillar and the attached figurine, there is a crouching lion figurine that rests on the threshold (**pl. XX, fig. 1**). The lion is portrayed with a wide, open jaw, a drooping tongue and large teeth, quite similar to depictions of lions found on other, roughly contemporary, cultic objects (e. g., the Taanach cult stands – Beck 1994: 360-361).<sup>6</sup> Traces of a figure that once existed immediately to the right of the left pillar, on the left side of the entrance, indicate that a similar lion figurine was originally placed on the other side of the entrance. The position of the lion recalls the lion-shaped orthostats and/or free standing lions that flank temple or shrine entrances, such as the “orthostats” temple at Hazor, Area H, dating to the Late Bronze Age (Yadin 1972: 91; Beck 1997: 327-329), various Iron Age temples (particularly in northern Syria), such as at ‘Ain Dārā (Abou Assaf 1990: pl. 8-9), and the cultic stands from Taanach (e. g., Beck 1994: 364-369).<sup>7</sup> More importantly, similar motifs appear on other model shrines as well, such as the example from Tel Rekhesh (Bretschneider 1991: pl. 97, fig. 86; see general discussion in Zevit 2001: 332-333, 337). The lions most probably represent the guardians of the gate (Keel 1997: 123-127; Beck 1994: 373; Zevit 2001: 337), although they might be related to the female deities depicted on the

<sup>5</sup> This motif is known as well in Phoenician temple iconography. See, e. g., Markoe (2000: 128) for a fifth-century BCE plaque from Byblos in which a winged apparition is depicted on the center of a temple façade, right below the entablature.

<sup>6</sup> Ussishkin (1974: 126) has argued that lions depicted with open mouths and drooping tongues reflect a Neo-Hittite style, a style which disappears from the late ninth cent. BCE onwards, due to the influence of Assyrian artistic conventions (in which lions were depicted without drooping tongues). If so, this might suggest a pre-to-late ninth-cent. BCE dating for the model shrine discussed here.

<sup>7</sup> If one accepts Ussishkin's (1974: 112-114, 125-126, fig. 4) interpretation of the carved figures flanking the entrance in Tomb 1 at Tel 'Eton, as representing lions, this would serve as an additional parallel to this phenomenon, in this case from the mortuary realm. See though Zevit 2001: 244-246 who does not accept this interpretation (preferring identifying these creatures as birds).

façade as well, in light of the fact that the lion/lioness is a very common attribute of various ancient Near Eastern deities.<sup>8</sup>

The back of the entablature, as well as the left and right side of the cubiculum are decorated with the linearly arranged, reed-like impressions (**pl. XX:b, fig. 2**). On the right side of the cubiculum there is an additional cruciform impressed decoration in the center of the cluster of reed-like impressions. Such decorations are common on various model shrines from the second and first millennia BCE (see, e. g., Bretschneider 1991: pl. 44, 52-53, 59, 63). It is difficult to determine whether the rows of reed-like impressions or the perforated rows on the various examples from the ancient Near East, represent pigeonholes, some kind of architectural detail, such as the ends of wooden beams (e. g., Callot 2001), or simply a decoration. Finds from Cyprus demonstrate a connection between niches and pigeons, and the arrangement in rows seems to support an interpretation as pigeonholes in the examples from the Levant as well (Ziffer 1998: 37\*-41\*).

In many periods and contexts, birds are associated with nude females, representing the relevant fertility goddess. And indeed, in Cyprus, the connection between pigeons and the cult of the Cypriote goddess is well-documented (Caubet 1979: 109). The same can be said for the relationship between the dove and various goddesses in the ancient Levant (e. g., Ziffer 1998). If in fact one does interpret the protomae immediately above the façade as a winged-figure (see above), this would then serve as an additional bird-related depiction on this model, possibly relating to the identity of the goddess involved.<sup>9</sup>

#### 4. General Discussion

Model shrines are quite a common phenomenon in the ancient Near East. They are known from the third millennium and onwards from a wide geographical area (see, e. g., Epstein 1989; Bretschneider 1991; Dayagi-Mendels 2002; de Miroschedji 2001; Zevit 2001: 328-343). As suggested in

<sup>8</sup> See, e. g., Möbius 1967; Thompson 1970: 93-99; Beck 1994: 360-361; Frevel 1995: 825-830; Keel & Uehlinger 1998: 186-191; Puech 1999.

<sup>9</sup> It should be noted that two additional ceramic parts were purchased with the model shrine, although it was not possible to determine if in fact they were originally part of the same shrine. One was a ceramic pillar decorated with three double bands, a decoration not seen on other parts of the shrine. The other part was a flat clay section on which a rounded knob (possibly imitating a pomegranate) was attached. Although at first it was thought that it might be part of the missing upper corners of the façade's entablature, it is a quite different width and somewhat different firing. Since the petrographic analysis demonstrated that both the shrine and these two objects are of quite similar composition, one may wonder whether these additional pieces belonged to an additional model shrine(s) produced at the same workshop, of which only fragments have survived.

the past, they most probably represent the abodes of the deities.<sup>10</sup> Some of the model shrines were apparently presented to the gods in their temples, while others were kept for private cult and ritual in domestic contexts. They are also known to have been placed in tombs (see, e. g., Bloch-Smith 1992: 102).

Two main types of model shrines are known from the Middle and Late Bronze through Iron Ages: 1) square/rectangular structures; 2) and those made from portions of pottery jars. These vessels at times are embellished with architectural elements on one side, giving the appearance of an architectural façade, which often had a clay door, but sometimes, a simple entrance.

The rectangular type, to which the shrine discussed here belongs, is house-shaped, and should be attributed to the Iron Age. It is usually assumed that these model shrines represent temple architecture, and are usually characterized by an elaborate entablature, representing the façade of the shrine, and a cubiculum, signifying the shrine's interior.

The elaborate decorative elements on this model shrine are of interest. Following earlier discussions on this topic (e. g., Bretschneider 1991: 125-126; Uehlinger 1997: 107; de Miroschedji 2001: 75-77) it would appear that the figurines appearing on such shrines (and other, similar objects) depict deities.<sup>11</sup> Thus, it may very well be that the nine (eight? [if one is a bird]) nude female figures (two large, full-body and seven smaller protomae) are depictions of the same figure, particularly if one notes the striking similarity between the figurines. The various elements on the model such as: the lion figure(s) at the base of the entrance, the two palmette-like decorations at the top of the pillars, and the pillars themselves, the nude female figurines and protomae, seem to be attributes of the same female goddess – *Asherah*.<sup>12</sup> Thus, it would appear that these figurines depict that goddess. Nevertheless, this identification should be qualified, due to the general problems in accurately identifying ancient goddesses, solely on the basis of iconographic details (see, e. g., Moorey & Fleming 1984: 78-80; Lipiński 1986: 90-94).

<sup>10</sup> Van der Toorn (2002: 57-58) has recently suggested that such models (as well as figurines and other related objects) may have served as “icons” – replicas which preserved the memory of “real” images and shrines. Zevit (2001: 340) believes that the model shrines served as miniature reproductions of various full-scale shrines and wayside chapels that were very common in the Southern Levant during the Iron Age. In addition, he suggests that the biblical term for such model shrines was *hammānīm* (e. g., Ezek. 6:6; 2 Chr. 34:4).

<sup>11</sup> The overall combination of the various figures and motifs that appear on this model shrine are somewhat reminiscent of the overall composition of figures and motifs on the Taanach shrines (e. g. Beck 1994). Although not all figures appearing on the Taanach stand appear here (such as the sphinxes, the “calf”, and the winged-disk), many in fact do. This would seem to strengthen the connection between the model shrine discussed here and the goddess *Asherah*.

<sup>12</sup> See, e. g., Maier 1986: 165-175; Hestrin 1987; Keel & Uehlinger 1998: 232-240; Hadley 2000: 156-205; Miller 2000: 43-44; de Miroschedji 2001: 77.

Another possibility that should be mentioned is that the different sizes and positions of the figurines may reflect a hierarchical arrangement of several goddesses, representing different members of a pantheon, even hinting to a theogony (e. g., Mullen 1980: 175-209; Handy 1994: 169-177). The nude females may indicate that when the shrine was in use, the niche served as a receptacle for the figure of the goddess. But it may also have been left empty, as its significance was obvious to the worshippers (Seeden 1979: 25). This interpretation is supported by analogy to Bronze and Iron Age glyptics that apparently depict a female deity within an architectural façade (e. g., Schroer 1987); and similarly, in Naoi dating to the Iron Age, a nude female deity can be seen in the entrance to a pillared structure (e. g., Mazar 1985; Beck 1994: 369-372; de Miroschedji 2001: 77).<sup>13</sup>

### 5. *Dating and Provenience*

Needless to say, and in particular due to its unclear provenance, a discussion of the dating and origin of this find is warranted. Due to the sundry, quite similar shrines dating to the Iron Age II that have been reported from the southern Levant (e. g., Bretschneider 1991: 129-143; de Miroschedji 2001: 70-80), shrines that share many stylistic, morphological and iconographic details, an Iron Age II (ca. tenth to ninth centuries BCE) dating for the model shrine discussed here is most likely.<sup>14</sup> This dating falls within the chronological range provided by the thermoluminescence analyses.

The question of the provenience is somewhat more problematic. Several parallels, to both the model shrine in general, and to the figurines with the disk-shaped objects in particular, are known from northern Israel and Transjordan.<sup>15</sup> Likewise, several examples of shrines and/or cultic stands that have applied mould-made figurines as decoration, are known from the same region (e. g., McNicoll et al. 1992: pl. 71). This would seem to concur,

<sup>13</sup> Despite, or perhaps, in light of the interpretations suggested above, it appears prudent to remark that when dealing with such a depiction, replete in iconographic detail and ideological significance (perhaps one should refer to them as being “dense”, following Goodman’s [1976: 152-153, 160-162] terminology), one must always keep in mind the constraints of modern interpretations and understanding. At most, our modern perspective can but vaguely grope for the original meaning and implications of this and other objects (see, e. g., Davis 1996: esp. 94).

<sup>14</sup> As noted above (n. 6) the iconography of the lion appears to suggest a dating no later than the late ninth cent. BCE.

<sup>15</sup> For the shrines see, e. g., Chambon 1984: pl. 66:3; Weinberg 1978; for the figurines, which, save for one example (from T. Ira – Beck 1990; 1999; Kletter 1999: 382, fig. 7.1:1), derive from sites in northern Israel, see, e. g. Meyers 1987: 119; Kletter 1996: 237, 254-255; Keel & Uehlinger 1998: 164-167; Horowitz 2001. These should not be confused with a “Phoenician” figurine-type, known from various sites throughout the Mediterranean, which also depicts a figure holding a disk-shaped object. See, e. g., Gjerstad 1937: pl. 203:3-5; Sabatino 1988: 623; Moeller 2000: 150, pl. 6b; Gitin 2002: 116.

in general, with the provenience that was indicated by the antiquities' dealer. Nevertheless, since such shrines are known from other parts of the Levant (for summary, see, e. g., Bretschneider 1991; de Miroschedji 2001; Stern 2001: 84-85), and the iconographic details do appear elsewhere, one cannot categorically identify its origin. Nevertheless, based on the typological and comparative discussion, it would appear that eastern Cisjordan or central Transjordan are the most likely place of origin of this unique object.

#### BIBLIOGRAPHY

- Abu Assaf, Ali, 1990, *Der Tempel von 'Ain Dārā* (Damaszener Forschungen 3), Mainz.
- Aharoni, Yohanan, 1964, *Excavations at Ramat Rahel: Seasons 1961 and 1962*, Rome.
- Beck, Pirḥiya, 1990, "A Figurine from Tel 'Ira": *Eretz Israel* 21, 87-93 (Hebrew) 104\* (engl. summary).
- Beck, Pirḥiya, 1994, "The Cult-Stands from Taanach: Aspects of the Iconographic Tradition of Early Iron Age Cult Objects in Palestine", in: Israel Finkelstein & Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 352-381 (reprinted in Beck 2002: 392-422).
- Beck, Pirḥiya, 1997, "Stone Ritual Artifacts and Statues from Areas A and H", in: Amnon Ben-Tor, *Hazor III-IV: An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations, 1957-1958* (Text), Jerusalem, 322-338 (reprinted in Beck 2002: 338-368).
- Beck, Pirḥiya, 1999, "Chapter 7: Clay Figurines. §2. Human Figurine with Tambourine", in: Itzhaq Beit-Arieh (ed.), *Tel 'Ira: A Stronghold in the Biblical Negev* (Tel Aviv University Monograph Series 15), Tel Aviv, 386-394 (reprinted in Beck 2002: 437-446).
- Beck, Pirḥiya, 2002, *Imagery and Representation. Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine: Collected Articles* (Tel Aviv Occasional Publications 3), Tel Aviv.
- Bloch, Ariel A., 1995, "The Cedar and the Palm Tree: A Paired Male/Female Symbol in Hebrew and Aramaic", in: Ziony Zevit, Seymour Gitin & Michael Sokoloff (ed.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, 13-17.
- Bloch-Smith, Elizabeth, 1992, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 123), Sheffield.
- Bloch-Smith, Elizabeth, 1994, "'Who is the King of Glory?' Solomon's Temple and its Symbolism", in: Michael D. Coogan, J. Cheryl Exum & Lawrence E. Stager (ed.), *Scripture and Other Artifacts: Essays in Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, 18-31.
- Bloch-Smith, Elizabeth, 2002, "Solomon's Temple: The Politics of Ritual Space", in: Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, 83-94.

- Bretschneider, Joachim, 1991, *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend* (Alter Orient und Altes Testament 229), Neukirchen Vluyn.
- Busink, Th. A., 1970, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*, Leiden.
- Callot, Olivier, 2001, "De l'architecture à la maquette: usage et représentation du bois en Syrie au Bronze récent", in: Béatrice Muller (ed.), *Maquettes architecturales de l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 3-5 décembre 1998*, Paris, 273-283.
- Caubet, Annie, 1979, "Les maquettes architecturales d'Idalion", in: Vassos Karageorghis (ed.), *Studies Presented in Memory of Porphyrios Dikaïos*, Nicosia, 94-118.
- Chambon, Alain, 1984, *Tell el-Far'ah 1: L'âge du Fer* (Recherche sur les civilisations. Mémoire 31), Paris.
- Davis, Whitney, 1996, *Replications: Archaeology, Art History, Psychoanalysis*, College Park, PA.
- Dayagi-Mendels, Michal, 2002, *The Akhziv Cemeteries: The Ben-Dor Excavations, 1941-1944. Dedicated to the Memory of Ruth Hestrin* (IAA Reports 15), Jerusalem.
- Epstein, Claire, 1989, "Temple Models and their Symbolism": *Eretz Israel* 20, 23-30 (Hebrew) 193\*-194\* (engl. summary).
- Frevel, Christian, 1995, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (Bonner Biblischer Beiträge 94), Weinheim.
- Gitin, Seymour, 2002, "The Four-Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspective", in: Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, 95-123.
- Gjerstad, Einar, 1937, *The Swedish Cyprus Expedition 1927-1931*, Vol. III, Stockholm.
- Goodman, Nelson, 1976, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, second edition, Indianapolis.
- Hadley, Judith M., 2000, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: The Evidence for a Hebrew Goddess* (University of Cambridge Oriental Publications 57), Cambridge.
- Handy, Lowell K., 1994, *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake.
- Hestrin, Ruth, 1987, "The Lachish Ewer and the Asherah": *Israel Exploration Journal* 37, 212-23.
- Horowitz, Tzah, 2001, "A Tambourine-Holding Figurine from Tell Jatt": *'Atiqot* 42, 1\*-2\*, 189 (Hebrew with English Abstract).
- Illiffe, J. H., 1945, "A Model Shrine of Phoenician Style": *Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine* 11, 91-92.
- Keel, Othmar, 1997, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake.
- Keel, Othmar, 1998, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 261), Sheffield.



- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 1998, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis.
- Kletter, Raz, 1996, *The Judean Pillar Figurines and the Archaeology of Asherah* (British Archaeological Reports International Series 636), Oxford.
- Kletter, Raz, 1999, "Chapter 7: Clay Figurines. §1. Human and Animal Clay Figurines", in: Itzhaq Beit-Arieh (ed.), *Tel 'Ira: A Stronghold in the Biblical Negev* (Tel Aviv University Monograph Series 15), Tel Aviv, 374-385.
- Lipiński, Edward, 1986, "The Syro-Palestinian Iconography of Woman and Goddess (Review Article)": *Israel Exploration Journal* 36, 87-96.
- Macnamara, Ellen, 2001, "Evidence and influence of Cypriot bronzework in Italy from the 8<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries B.C.", in: Larissa Bonfante & Vassos Karageorghis (ed.), *Italy and Cyprus in Antiquity: 1500-400 B.C.: Proceedings of an International Symposium held at the Italian Academy for Advanced Studies in America at Columbia University, Nov. 16-18, 2000*, Nicosia, 291-313.
- Maier, Walter A., 1986, *Asherah: Extrabiblical Evidence* (Harvard Semitic Monographs 37), Atlanta.
- Markoe, Glenn E., 2000, *Phoenicians (People of the Past)*, Berkeley.
- Matthäus, Hartmut, 1985, *Metallgefäße und Gefäßuntersatzte der Bronzezeit, der geometrischen und archaischen Periode auf Cypern* (Prähistorische Bronzefunde II/8), Munich.
- Mazar, Amihai, 1985, "Pottery Plaques Depicting Goddesses Standing in Temple Facades": *Michmanim* 2, 5-18.
- McNicoll, Anthony et al., 1992, *Pella in Jordan 2: The Second Interim Report of the Joint University of Sydney and College of Wooster Excavations at Pella 1982-1985* (Mediterranean Archaeology Supplement 2), Sydney.
- Merhav, Rivka (ed.), 1991, *Urartu: A Metal Working Center of the First Millennium B.C.E.*, Jerusalem.
- Meyers, Carol, 1987, "A Terracotta at the Harvard Semitic Museum and Discarding Female Figures Reconsidered": *Israel Exploration Journal* 37, 116-122.
- Miller, Patrick D., 2000, *The Religion of Ancient Israel* (Library of Ancient Israel), London.
- de Miroschedji, Pierre, 2001, "Les 'maquettes architecturales' palestiniennes", in: Béatrice Muller (ed.), *Maquettes architecturales de l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 3-5 décembre 1998*, Paris, 43-85.
- Möbius, Hans, 1967, "Die Göttin mit dem Löwen", in: Gernot Wiessner (ed.), *Festschrift für Wilhelm Eilers: Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966*, Wiesbaden, 449-468.
- Møller, Astrid, 2000, *Naukratis: Trade in Archaic Greece*, Oxford.
- Moorey, Peter R. S. & Fleming, Stuart, 1984, "Problems in the Study of the Anthropomorphic Metal Statuary from Syro-Palestine before 330 B.C.": *Levant* 16, 67-90.
- Mullen, E. Theodore, 1980, *The Assembly of Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Harvard Semitic Monographs 24), Cambridge.
- Puech, Emile, 1999, "Lioness", in: Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (second edition), Leiden, 524-525.

- Sabatino Moscati (ed.), 1988, *The Phoenicians*, Milan.
- Schroer, Silvia, 1987, "Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach", in: Max Küchler & Christoph Uehlinger (ed.), *Jerusalem: Texte – Bilder – Steine* (Novus Testamentum et Orbis Antiquus 6), Fribourg & Göttingen, 201-225.
- Seeden, Helga, 1979, "A Small Clay Shrine in the AUB Museum": *Berytus* 27, 7-25.
- Shanks, Hershel, 2005, "The Untouchables: Scholars Fear to Publish Ancient House Shrine": *Biblical Archaeology Review* 31/6, 20-25.
- Shiloh, Yigal, 1979, *The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry* (Qedem 11), Jerusalem.
- Stern, Ephraim, 2001, *The Archaeology of the Land of the Bible. Vol. II: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods, 732-332 BCE* (The Anchor Bible Reference Library), New York.
- Thompson, Henry O., 1970, *Mekal: The God of Beth-Shan*, Leiden.
- Uehlinger, Christoph, 1997, "Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images", in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Leuven, 97-155.
- Ussishkin, David, 1974, "Tombs from the Israelite Period at Tel 'Eton": *Tel Aviv* 1, 109-127.
- van der Toorn, Karel, 2002, "Israelite Figurines: A View from the Texts", in: Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, 45-62.
- Weinberg, Saul, 1978, "A Moabite Shrine Group": *Muse* 12, 30-48.
- Yadin, Yigael, 1972, *Hazor: The Head of All Those Kingdoms* (The Schweich Lectures 1970), London.
- Zevit, Ziony, 2001, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London.
- Ziffer, Irit, 1998, 'O My Dove, that Art in the Clefts of the Rock': *The Dove-Allegory in Antiquity*, Tel Aviv.
- Zwickel, Wolfgang, 1999, *Der salomonische Tempel* (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), Mainz.



## Stone altars large and small: The Iron Age altars from *Hirbet el-Mudēyine* (Jordan)

P. M. Michèle Daviau

*The discovery of eighteen Iron Age stone altars at the Philistine site of Hirbet el-Muqanna'Ekron has reopened the discussion of the function of such altars and the use of incense in cultic practice in the Levant. While most of these altars fall into the category of horned altars, a second corpus of sixteen altars, found at the Moabite site of Hirbet el-Mudēyine in Jordan, presents many new styles, all of which are without horns. Comparable to the majority of altars from Hirbet el-Muqanna'Ekron, thirteen out of sixteen altars were found in industrial buildings or in the street. Only one of the altars from Temple 149 is inscribed and explicitly states that it is an incense altar, whereas two other altars contained the remains of charred floral material in the depression on the top. This paper presents a typology of the Hirbet el-Mudēyine altars and some suggestions for their use.*

### 1. Introduction

Offerings made to a deity on an altar were one element of religious practice in the ancient Near East. While the offerings and the altars are mentioned in ancient texts, altars found in the archaeological record cannot be linked to these texts. Either the altars have different features, or their features are not suitable for the types of offerings mentioned in the texts. Yet these literary references are discussed by scholars in reference to newly discovered altars as if we knew exactly what constitutes an altar and how these cultic artefacts functioned. For example, to link the Arad altar to descriptions of the Jerusalem temple altar of Ahaz (2Kgs 16:10-15) where animals were slaughtered and burnt does not correspond to the fact that there is no evidence for fire on the upper surface of the mudbrick and stone altar at Arad. The channels surrounding the flint slab on the top of the altar do suggest ritual animal slaughter, but not the roasting of the animal or its parts (Zevit 2001: 300).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> In a similar vein, the suggestion of Haak (1992: 166) that the large Tell es-Seba'/Beer-sheba horned altar was used for incense appears unlikely since it too retains no evidence of burning and is oversize for an incense altar (see below).

More to the point is the question of what artefact type constitutes an altar.<sup>2</sup> For the purposes of this contribution in honour of Othmar Keel, I will limit myself to a study of free-standing, relatively portable altars, and will leave aside the question of monumental horned altars, such as the one at Tell es-Seba/Beer-sheba (1.57+ m on a side; Aharoni 1974: 4, fig. 1), and the large stone-built platforms for offerings found at Arad (2.49 x 2.30-2.79 m, Zevit 2001: 169; Herzog et al. 1984: 11; Albertz 1994: 180) and Tell el-Qaḍi/Dan (6.00 x 4.50 m, Zevit 2001: 181; Biran 1994: fig. 163).<sup>3</sup> So too, the complex structure at Mount Ebal falls outside this discussion (*pace* Zevit 2001: 302-303; Zertal 1986-87).<sup>4</sup> Because the focus of this study consists of altars discovered in controlled archaeological excavations, the largest corpus from Palestine and Transjordan consists of altars made of stone.<sup>5</sup> Here too, definition is elusive, since objects identified as altars can be as large as 1.00 m in height or so small that they fit into the palm of one's hand; they can be cylindrical, square, pentagonal, rectangular or triangular, and they obviously served different functions. Just as varied are their findspots; stone altars have been found in temples, cultic rooms, gate rooms, kitchens, and on roof-tops of domestic and industrial buildings.

## 2. Definition and Typology

A stone altar is a cultic furnishing, usually with a depression on the top that was used for placing, pouring or burning a substance as part of a religious ritual. The altar itself can also be the focus of other actions, such as sprinkling or praying, and can be used in the context of making a food offering, setting up an image of a deity, or placing votive images of devotees within

<sup>2</sup> Ceramic stands and architectural models that may have served as supports for bowls containing offerings are not included in this study; see Muller 2002; Daviau, in press. Nielsen (1986) includes altars, ceramic stands and models, as well as tripod cups, stone vessels and altars in his study.

<sup>3</sup> While there is also some evidence for a horned altar or platform at Tel Dan (Zevit 2001: 302), this feature is not included here.

<sup>4</sup> Regarding the identification of cultic installations, Shiloh recognized "our weakness as archeologists, for ... we lack criteria on which we can all agree" (1979: 151). This same lack of agreement continues to the present day.

<sup>5</sup> Altars made of gold and/or bronze are mentioned in the biblical text (1Kgs 7:48; 2Kgs 16:15; see Albertz 1994: 458; Zevit 2001: 296-297); however, no such altars have been found in the Levant that date to the Iron Age. As a treasured item of booty, certain types of metal altars were looted from their conquered cities, such as the conical altars depicted in relief on the walls of Room XXXVI of the palace of Sennacherib at Nineveh. Here two altars are shown being carried by Assyrian soldiers as booty following their attack on Lachish (Barnett & Lorenzini 1975: pl. 82). I assume that these altars were metal, based on the much greater value of a metal object and on the weight of the conical stone altar from Hîrbet el-Mudēyine, which would make stone altars less desirable as loot.



**Fig. 1** Map of the southern Levant, showing sites with altars; by C. Shawn Kretz.

the sacred space. So too, a person seeking asylum could clasp the horn of the altar.

The use of stone altars in religious rituals was the norm at Iron Age sites in Palestine and Transjordan. Not that all rituals, whether in a temple or in the home, made use of altars, or that all altars were of stone, but those recovered in modern excavations are most often made of limestone.<sup>6</sup> The best known altars are those from Tell el-Mutesellim/Megiddo (May 1935: pl. XII), Tel Miqne-Ekron (Gitin 1989; 1992), and Tell ed-Duweir/Lachish (Aharoni 1975: pl. 43:7; Tufnell 1953: pl. 68).<sup>7</sup> Three styles dominate these collections, T-shaped shaft altars, tall simple altars, and cuboid altars.<sup>8</sup> Apart from sites in the Jordan Valley, the only Iron Age site on the central Transjordan plateau where stone altars have been found to date is Ḥirbet el-Mudēyine<sup>9</sup> on the Wādī ath-Thamad (**fig. 1**).<sup>10</sup> Here a total of sixteen altars<sup>11</sup> have been recovered from two phases of Iron Age II occupation (Strata IIIB, IIIA); among the eight medium-to-large size altars (**pl. XXI:1**), there are two shaft altars (MT 390-4/11, MT 393-4/14) and one candelabrum altar (MT 394-4/15) which were in Temple 149 (Daviau & Steiner 2000: fig. 8, 10), one cuboid altar (MT 647-5/1) in a domestic setting (Building 140), and four shaft altars (MT 684-5/30, MT 1333-7/6, MT 1543, MT 1986-8/36), three of which fell from the upper storey rooms of industrial buildings (Building 200, B205, 210). Such altars are usually identified as incense burners, although a careful study indicates that some of these altars may

<sup>6</sup> Three 'incense burners' and one 'large altar' from Tell es-Sa'idiyeh are of basalt (Tubb 1988: fig. 14, 23-24).

<sup>7</sup> At Lachish there was an excess of 200 limestone altars in 3 separate caches (Tufnell 1953: 383; pl. 8:5, 6), all attributed to the Persian period.

<sup>8</sup> The terminology used to describe shaft altars is based on the typology established by Gitin (1989; 2002) for the 45 altars from sites in ancient Israel, Judah and Philistia. This will facilitate a discussion of the similarities and differences between these altars and those from Ḥirbet el-Mudēyine.

<sup>9</sup> The English spelling established by the Royal Geographical Department of Jordan is "Khirbat al-Mudayna".

<sup>10</sup> Sites with explicitly cultic artefacts, such as Shrine Site WT-13 (Daviau & Dion 2002: 49, 63; Daviau 2006: fig. 15-17) and 'Atarus (unpublished finds in the Madaba Museum), did not yield stone altars; however, both sites did have ceramic architectural models (Daviau, in press). So too, a fenestrated ceramic stand (Morton 1989: fig. 14) was recovered at Dhībān, but no stone altars have been reported.

<sup>11</sup> This number does not include recognizable altar fragments, such as MT 1894. In addition, a group of limestone objects, each with a relatively straight-sided depression on its upper surface, have been classified as furniture supports rather than altars. I would include in this class the four limestone objects from the House of the Bullae in Jerusalem (Shiloh 1986: fig. 7:10-13; pl. 6A). Initially, Shiloh (1984: 43) was uncertain about their identification; subsequently, Prag (1987: 122; fig. 1c) has suggested that these are bases of a balustrade. While this is plausible, there is no contextual evidence for a balustrade(s) at Ḥirbet el-Mudēyine. It is more likely that these objects served as supports for looms in the textile production buildings where they were found. For further discussion of the Jerusalem objects, see Zwickel (1990: 113, 132).

have served as libation altars, or were used for burnt offerings of various kinds, apart from ‘incense’. In addition, there are eight miniature limestone altars (**pl. XXI:2**),<sup>12</sup> one from the six-chambered gate (MT 265-2/265), and two (MT 649-5/13, MT 623) from occupational debris layers that date to the pre-temple phase of occupation (Stratum IIIB). The remaining altars were recovered from water-laid debris layers in the central road that runs through the settlement and were accompanied by zoomorphic and anthropomorphic figurines.

The typology presented here will begin with the most common type, namely the shaft altar which appears at Ḥirbet el-Mudēyine in three forms, the T-shaped altar, the block or rectangular altar and the stepped-shaft altar. This is followed by a description of the candelabrum altar and the more popular cuboid altar. A discussion of miniature altars completes the corpus. Surprisingly, no two altars are alike.

### 3. *Shaft Altars*

#### 3.1. T-shaped Shaft Altars

T-shaped shaft altars are characterized by their tall square-section shaft and square upper portion or top which overhangs the shaft on all sides. Typically, shaft altars have a square depression on the top surrounded by a rim or margin. Horned altars are not represented at Ḥirbet el-Mudēyine, although the corners of a large libation altar (MT 390-4/11) do rise slightly to a point.<sup>13</sup>

The Unpainted Shaft Altar (MT 393-4/14; **fig. 2**): Altar MT 393-4/14 is an undecorated shaft altar (0.50-0.55 m tall), carved from a single block of soft limestone. It is well preserved, except for the rim around the top.<sup>14</sup> The intact shaft was hammer dressed, without polishing. The sides of the shaft

<sup>12</sup> This number does not include five small limestone objects (MT 1811-8/9, MT 1844, MT 1880, MT 1955, MT 2077) whose function appears to be different. Each object has a central depression, and was classified in the field as a utilitarian container. These ‘containers’ are irregular in shape and, in certain cases, have a relatively deep central depression, whereas the depression in an ‘altar’ is relatively shallow. This is not a hard and fast criterion; other features are also taken into consideration, such as shape, finishing, and evidence of use.

At the same time, the importance of a precise typology can be seen in Millard’s confusion (1984) of Late Bronze Age ceramic architectural models from sites on the Middle Euphrates, whatever their function was, and small stone and ceramic cuboid altars from the late Iron Age II and Persian periods found in southern Arabia. These architectural models and cult stands are included in a number of artefacts that Zwickel (1990: 145-156) mentions in his list of falsely described incense utensils.

<sup>13</sup> For an example of an altar with slightly pointed corners, but no true horns, see Rowe (1940: pl. LXIXA:1).

<sup>14</sup> This altar has now been repaired and is in the Madaba Museum.



are not quite vertical and bulge slightly, with the top measuring in the range of 19.5-20.5 cm on a side, while the base is 20.0-20.7 cm on a side; the preserved height of the shaft is 42.0 cm. At this point, the top flares out *ca.* 2.9 cm beyond the sides of the shaft, forming a T-shaped altar. The upper surface of the rim has a margin of *ca.* 4.0 cm wide that surrounds a central depression, *ca.* 2.0 cm deep and *ca.* 18.0 x 19.0 cm. The rim of this depression was severely damaged by fire, with the result that there was a certain amount of flaking of the stone itself and soot was only visible where the surface was still intact.<sup>15</sup>

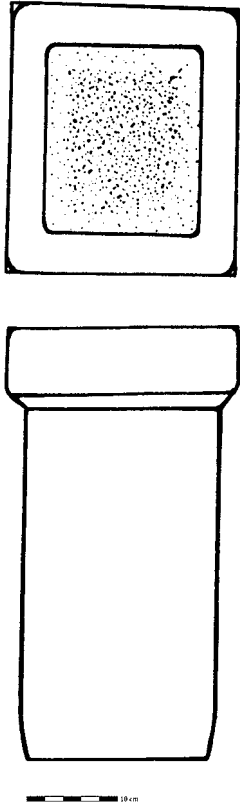
The Lotus Blossom Shaft Altar (MT 684-5/30; **fig. 3**): Altar MT 684-5/30 is also a limestone shaft altar, measuring 25.2 x 23.2 cm at the top and having a height of 27.7 cm. The entire altar was finely finished and decorated with an incised floral design on one side of the shaft. Here a large lotus flower, identified as a symbol of regeneration (Van Loon 1986: 247; cf. Winter 1976), is flanked by two buds on long curving stems. The lotus blossom is viewed from the side, with the petals pointing upwards, flaring slightly on either side.<sup>16</sup>

The Altar with Vertical Mouldings (MT 1543): A third shaft altar (MT 1543) was so badly broken when it fell from the upper storey above Room 210 in Pillared Building 205 (Daviau, et al. 2006: fig. 9) that only one corner of the top and a portion of the shaft was recovered. However, this is

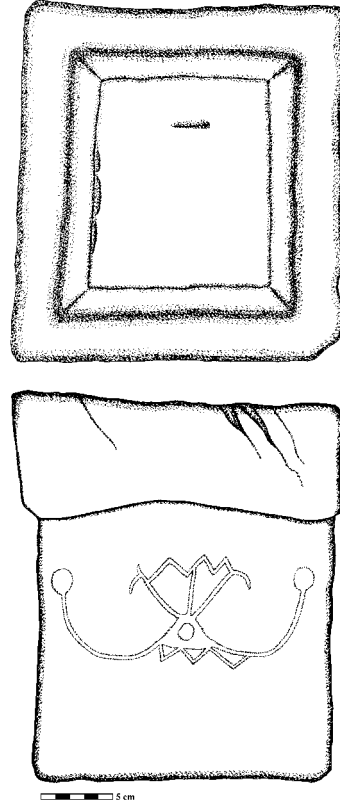
<sup>15</sup> Already in 1938, Wright expressed the view that the functional identification of horned shaft altars (such as Megiddo M 2983; May 1935: pl. XII) was uncertain and difficult to relate to passages in the Hebrew Bible, since none were found with a label. The exception, at that time, was a Palmyrene altar reported by Ingholt (Wright 1938: 9-10), and published by him in 1939. Palmyrene altars with vestigial horns were already recognized by Galling (1925: pl. 12:17, 19, 27-28) as a common type. However, Ingholt's interpretation of the biblical word *ḥammanim* as 'altars of incense' has been challenged by various scholars, and new interpretations (e. g., votive chapel; Hillers & Cussini 1996: 365) are summed up by Zwickel (1990: 115, n. 29) and by Xella (1991: 204-225). Even once the meaning of this term has been identified, there still remains the problem of the manner in which Palmyrene altars, dated to the late Hellenistic-early Roman period and part of a different religious tradition, relate to the one from Megiddo illustrated by Wright (1938: fig. 4). These could only serve by analogy, and not as examples of cultural continuity. At the same time, the number of stone altars found subsequently in Palestine shows clearly that they were part of Israelite religious tradition, and not restricted to "the pagan religion of Baal" (Wright 1938: 10).

Altars comparable to the Palmyrene altars appear in Hellenistic, Nabataean and early Roman period contexts in Palestine and Transjordan (Glueck 1965: 509-511; pl. 191-193). One such sandstone altar (FS3.04A) from Petra stands 1.14 m tall and retains vestigial horns carved on two sides of the altar proper. A shallow depression in the upper surface led the excavator to identify this altar as an incense altar and as a fire altar (Fiema et al. 2001: 28; fig. 36, 37), while Sellin (1926: pl. 31B) had already made this same identification of a horned *Hausaltar* (0.90 cm tall) from Shechem.

<sup>16</sup> An open lotus flower is incised on the interior of a large limestone platter from the Iron Age temple at 'Atarus, which is now in the Madaba Museum (museum number M 8461; courtesy of Reem Shqour, curator, 2003).



**Fig. 2** Unpainted Shaft Altar,  
MT 393-4/14.



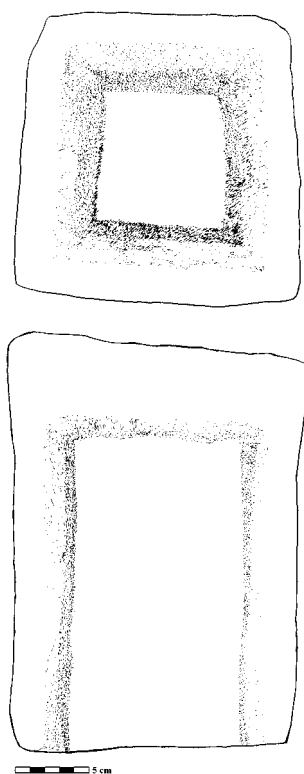
**Fig. 3** Lotus Blossom Shaft Altar,  
MT 684-5/30.

sufficient to see that this was a T-shaped shaft altar with a series of vertical mouldings on the corners of the shaft.<sup>17</sup>

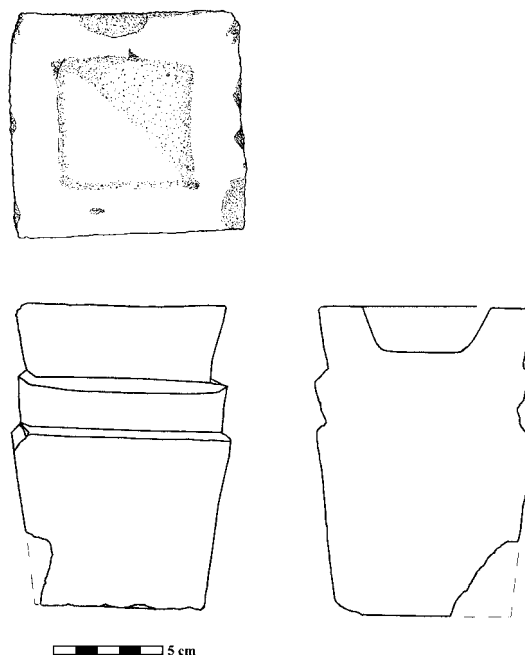
The Rectangular Shaft Altar (MT 1986-8/36; **fig. 4**): A variant of the T-shaped altars is seen in Altar MT 1986-8/36, carved as a simple square-section shaft with an average thickness of 19.43 cm, including the vertical side and horizontal top mouldings which frame recessed rectangular panels on each side. The central depression on the top measures 3.49 cm deep and is surrounded by a soot-stained rim or curb, 2.49 cm wide. Broken at the base, the preserved height of this altar is *ca.* 28.1 cm tall.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Although similar in style, it is unlikely that altar fragment MT 1894 is part of this broken altar.

<sup>18</sup> A similar conception is reflected in a small altar from Beer-sheba (2447/50; *ca.* 14.0+ cm in height) which has a round depression and thick mouldings on the corners and top of each side; Stern assigns a Hellenistic date to this altar (1973: 54; pl. 52:4).



**Fig. 4** Rectangular Shaft Altar, MT 1986-8/36.



**Fig. 5** Small Stepped-shaft Altar, MT 1333-7/6.

### 3.2. Stepped-shaft Altars

The Small Stepped-shaft Altar (MT 1333-7/6; **fig. 5**): Apparently fallen into the street from the upper storey of Industrial Building 205 is an altar with a stepped shaft (MT 1333-7/6). It differs from the stepped top of Libation Altar MT 390-4/11 in that the steps increase in size at each stage from bottom to top along the entire height of the shaft, instead of overhanging the shaft. The top has a width of *ca.* 20.0 cm on a side, while the total height is 27.5 cm.

The Large Painted Stepped-shaft Altar (MT 390-4/11; **fig. 6**): Limestone Altar MT 390-4/11 is a rectangular shaft altar divided into two sectors. The upper portion overhangs the shaft in two stages. The shaft itself measures (30.5 x 34.0 cm) and has vertical mouldings on the corners which frame a central recessed panel on each side (Daviau & Steiner 2000: fig. 8a, 9b). These mouldings, like the shaft itself, were very finely cut and smoothed,

eliminating the evidence of the tool cutter's marks.<sup>19</sup> Although the base is now broken, the total preserved height of this altar is *ca.* 0.72-0.80 m.<sup>20</sup>

The upper third of the altar protrudes in two stages, each *ca.* 3.2-4.0 cm larger than the one below it. The height of the lower step is 8.0 cm whereas the upper step, or rim, measures *ca.* 20.0-21.0 cm high. The upper edges of the rim curve slightly from one corner to another, although there are no horns as such. Red and black painted decoration in the form of lozenges is faintly preserved immediately below the rim on more than one face of the stepped upper portion, with other motifs on the lower step above the shaft. As well, there is evidence for paint on one of the vertical mouldings (Daviau & Steiner 2000: fig. 8a). The closest parallels for the shape of this altar can be found in the ceramic tower models from Syria and Cisjordan (Muller 2002: Tableau 1) with their overhanging upper storey. Several of these models are decorated with pellets, rope appliqués, and red paint similar to the model fragments from Tell el-Mutesellim (Loud 1948: pl. 253:2, 3).<sup>21</sup>

The upper surface measures 33.0 x 37.0 cm and consists of a flat rim or curb, 4.3-6.0 cm in width, that surrounds a central depression. In this space, there are three areas; the largest area is relatively flat with no evidence for use, the second area consists of an oval sump, 10.0 cm deep and 9.5-11.0 cm in size and the third area, beside the sump, is pitted and slopes gently to a hole (*ca.* 1.0-1.5 cm in size) that drains into the sump.

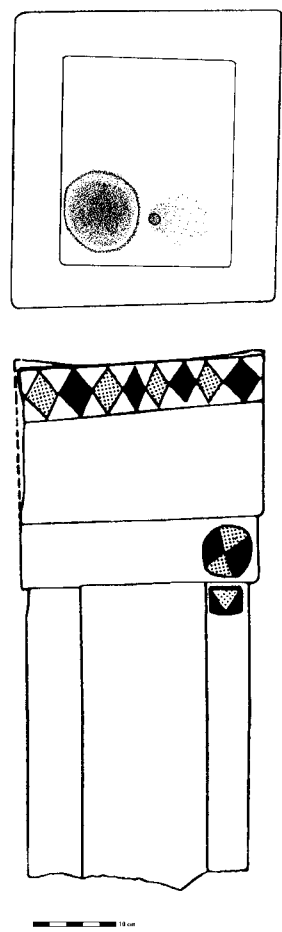
### 3.3. Function of Shaft Altars

When examined in all their aspects, it is clear that at least two functions are represented among the shaft altars, burning of an offering, and liquid libation offerings. Easiest to explain is the large libation altar (MT 390-4/11) where the pitted surface adjacent to a drain hole into the sump clearly shows the pattern of use. Although residue analysis has not been carried out, an acidic liquid, such as wine (Haran 1993: 242), is suggested by the damage to the limestone surface. The pattern of use for each of the remaining shaft altars is more difficult to identify. Soot stains on the rim of T-shaped Altar MT 393-4/14 and Shaft Altar MT 1986-8/36 are clear evidence of burnt offerings. Charred botanical material recovered *in situ* in the relatively

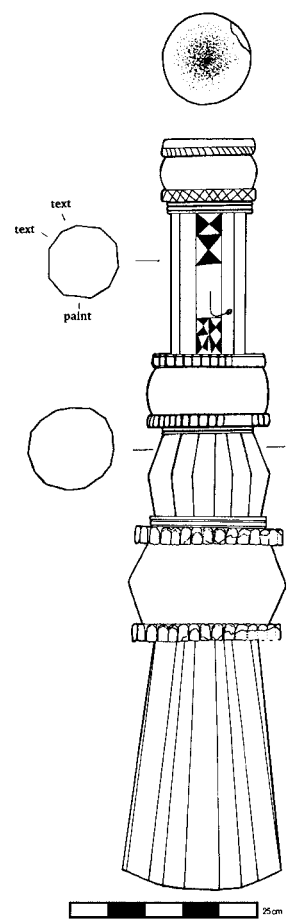
<sup>19</sup> The fine finishing on Altar MT-4/11 and examples of stone monuments with corner mouldings from a later date (such as a funerary monument from the Tophet at Carthage dated to Tanit II level; Stager & Wolff 1984: 39) gave the impression of fine Nabataean or early Roman craftsmanship. It was only the ceramic finds and the discovery of Altar MT 394-4/15 with its Iron Age inscription that confirmed the identification of Altar MT 390-4/11 as a product of the Iron Age.

<sup>20</sup> More accurate dimensions may now be possible following restoration and repair at the Madaba Museum.

<sup>21</sup> The motif of triangles and lozenges continues into the Persian period and appears as a feature on the incised altars from Lachish (Tufnell 1953: pl. 68:1, 2; 69:8).



**Fig. 6** Large Painted Stepped-shaft Altar, MT 390-4/11.



**Fig. 7** Inscribed Candelabrum Altar, MT 394-4/15.

large depression of the Lotus Blossom Altar (MT 684-5/30) and in a cuboid altar (see below) indicates that ‘incense’ in the form of aromatic plants was in use. The view that aromatic resinous incense (frankincense or myrrh) was a precious commodity (van Beek 1960: 86) can be substantiated in part by the discovery in Temple 149 at Ḥirbet el-Mudēyine of a candelabrum altar with a small central depression and a label specifically identifying it as an incense altar (Dion & Daviau 2000). Even with this label, the exact ingredients used to produce an aromatic smoke are not known.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Nielsen mentions various aromatic trees local to Syria-Palestine, such as cedar, terebinth, balsam, and cypress (1986, 14, 27).

#### 4. *Candelabrum Altars*

The Inscribed Candelabrum Altar (MT 394-4/15; **fig. 7**): The candelabrum altar is a tall (0.96 m) altar cut from a single piece of limestone, with a thin stem and small cup-shaped depression at the top. Altogether there are six distinct segments including a conical shaft with 15 facets that tapers upward beginning at the base to end at a row of pendant petals, a motif that is also identified as a “lotus band” (Prag 1987: 122) or “beaded collar” (Muscarella 1981: 267). Above the lotus band is a bi-conical segment of the shaft. A second bi-conical section, also framed by lotus bands, has 15 facets. These sections are topped by a thick disc with rounded sides and a ten-sided cylindrical unit, which is both painted and inscribed (Dion & Daviau 2000: pl. I, II). The altar is capped by a shallow bowl-shaped depression that is stained with soot.

The inscription on the shaft identifies this object as an incense altar and names the maker. The text is written in a script and dialect distinct from those of the Mesha inscriptions, with some affinities to Phoenician (Dion & Daviau 2000: 11); it reads *mqṭr ʾš ʾš ʾlšmʿ / lysp bt ʾwt* (“the incense altar that Elishama made for YSP, the daughter of ʾWT”).<sup>23</sup> In view of its association with two other altars, each with different characteristics, this label is of great value in identifying the precise function of this conical altar.<sup>24</sup>

##### 4.1. Comparanda

Parallels to the Shaft Altars: Although limestone shaft altars are rare in Transjordan, numerous examples are known from sites in Cisjordan. The largest group with features similar to the square-shaft altars from Ḥirbet el-Mudēyine comes from the Philistine site of Tel Migne/Ekron, where at least 18 altars of various shapes and sizes were recovered from Iron Age contexts (Gitin 1989; 2002). The Tel Migne/Ekron altars also share certain features with the unpainted T-shaped shaft altars from Megiddo (May 1935: pl. XII), which in turn are similar but not identical to unpainted Shaft Altar MT 393-4/14. Altars from Cisjordan typically have horns at each corner and a band around the shaft, features not seen at Ḥirbet el-Mudēyine. The altars from Tel Migne/Ekron are relatively squat (77% are less than 32.0 cm in height), in the same size range as the lotus blossom altar (27.7 cm tall; MT 684-5/30), the stepped shaft altar (27.5 cm; MT 1333-7/6), and the rectangular altar (28.1 cm; MT 1986-8/36). The unpainted shaft altar (MT 393-4/14) is

<sup>23</sup> The attempt by Rainey (2002) to account for the anomalies in the script by positing a north Israelite scribe is without foundation. For example, see the similarity in form of the *yodh* with that incised on a jug from Beer-sheba (Aharoni 1973: 74; fig. 2).

<sup>24</sup> The use of *mqṭr* makes it clear that this term was used in Moab (Dion & Daviau 2000: 11), adding to the evidence that *ḥmn* has another meaning; see discussion above.

somewhat taller (50.0-55.0 cm), closer in size to an altar from Megiddo (M 2984) that has a maximum height of 68.0 cm.

While exact parallels for the large painted stepped-shaft altar (MT 390-4/11) from Temple 149 are rare, painted candelabrum altars are reported from Cult Room 2081 at Megiddo (a 727, a 728; Loud 1948: pl. 254:3, 4). The tradition of decorated altars can also be seen among in the Persian period altars from Lachish (Tufnell 1953: pl. 68),<sup>25</sup> although most of these altars were incised, with only a small number painted in red. Altogether, there were 213 limestone altars in 3 separate caches (Tufnell 1953: 383; pl. 8:5, 6); these altars range in size from 0.12-0.85 m in height, although certain (Tufnell 1953: pl. 68:4; 69:8, 9; 70:10-14; 71:18-21) differ in their proportions from the Iron Age altars, being thinner in section (*ca.* 10.0 cm wide with a central depression of 4.5 cm in size vs. 18.0-36.0 cm wide).

#### 4.2. Parallels to the Candelabrum Altar

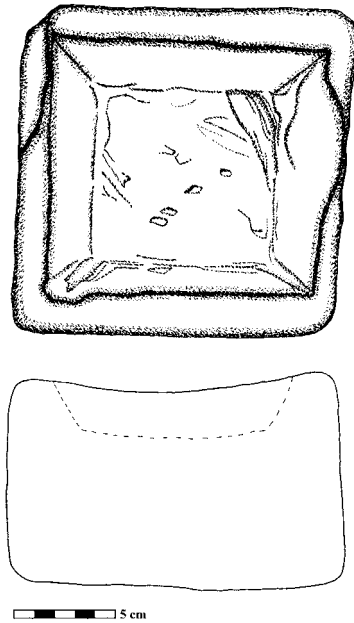
Exact parallels to the conical altar from Ḥirbet el-Mudēyine (MT 394-4/15) are unknown in the archaeological record of the Levant.<sup>26</sup> However, the two altars being carried away from Lachish by Assyrian soldiers, as depicted in Room XXXVI of Sennacherib's palace (Barnett & Lorenzini 1975: pl. 82), are similar in form.<sup>27</sup> What is most significant is that the lower part of these altars is conical, while the upper segments are cylindrical and these sectors are separated by a row of pendant petals. While we might expect the depiction in relief of a foreign object to be less detailed than the item itself, it is significant that so many features in the relief appear to be identical to those of Altar MT 394-4/15.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> The soft limestone altars at Lachish were classified by Tufnell (1953: 383-384) as tapered stands, cuboid stands, incense stands, offering tables, and horned altars. Only the top of one 'incense stand' (6313; pl. 42:6) was described as having burn marks on its upper surface; for the corpus as a whole, the central depressions "seldom showed traces of burning or discoloration" (Tufnell 1953: 383).

<sup>26</sup> Simpler in style, but with a conical shaft and a single row of pendant petals are the ceramic stand (May 1935: pl. XX:P 6056) and the two red-painted limestone 'offering-stands' from Megiddo mentioned above (Loud 1948: pl. 254:3, 4).

<sup>27</sup> Barnett (1975: captions) describes these artefacts as "cauldron stands", a description which is more appropriate for the objects shown on a relief depicting Sennacherib's Babylonian campaign in Room XXVIII in the South-West Palace (Barnett & Lorenzini 1975: pl. 68; BM 124825) and on a panel in Ashurbanipal's palace in Nineveh that commemorates his conquest of Hamanu in Elam (Barnett & Lorenzini 1975: pl. 165; BM 124919).

<sup>28</sup> It is interesting to note that the cauldron stand depicted in relief in Room XXVIII (Barnett & Lorenzini 1975: pl. 68) also has a conical base, a row of pendant petals, and a grooved ring.



**Fig. 8** Cuboid Altar, MT 647-5/1.

### 5. Cuboid or Block Altars

The discovery of a cuboid or block<sup>29</sup> altar (MT 647-5/1; **fig. 8**) in Room 114 of Building 140 immediately south of Temple 149 (Daviau et al. 2006: fig. 6) suggests that it was initially associated with the cultic area, although from its final position upside down on the floor of a kitchen, it probably fell from the upper storey. This limestone altar is nearly square (16.0 x 15.5 cm) and relatively squat (10.6 cm in height)<sup>30</sup> with a shallow (2.2 cm) central depression. The content of this depression consists of charred floral material and ash, which was found *in situ*. The best parallel from Tel Mique/ Ekron is item D-27, a plain block altar (Gitin 1989: Ill. 2), which is similar in proportions, but differs in that there appears to be no depression on the upper surface. The third group of altars from Ḥirbet el-Mudēyine consists of very small or miniature altars, not only portable, but small enough to fit in one's hand.

<sup>29</sup> Here the word 'block' is chosen to represent those altars that do not have a supporting shaft, although Gitin also assigns this term to a taller 'rectangular' altar (item B-26; 1989: Ill. 2; 1992: 44\*).

<sup>30</sup> O'Dwyer Shea (1983: 95) uses the term "squat" to identify those altars whose "horizontal measurements (are) noticeably greater than the vertical ones".



### 6. *Miniature Altars*

Along with the shaft altars are eight miniature limestone altars,<sup>31</sup> identified as such on the basis of their similarity to larger, better-known stone altars. In this group also, the formal types are varied, including cylindrical, cuboid, and shaft altars.<sup>32</sup> Although some were carved with simple designs, none of the ʿHirbet el-Mudēyine altars are incised and painted like the miniature cuboid altar from Tell es-Saʿidiyeh (Pritchard 1972: 4-5), or those from Palestinian sites that are assigned to the Persian and Hellenistic periods (O'Dwyer Shea 1983: 88-92; Chart III; Stern 1973: 184-194). Pritchard (1972: 9-10) cites as parallels to his Tell es-Saʿidiyeh altar the miniature altars from Arabia that are also assigned a date in the Persian period or later. However, the number of such altars from Iron Age contexts at ʿHirbet el-Mudēyine, Tell ʿAin Ḥuṣb/ʿEn Ḥaṣeva (Cohen & Yisrael 1995: 226), and at Beer-sheba (Stern 1973: 52-53; pl. 52:1-3, 5) now makes it clear that this cult item was already in use prior to the Persian period.<sup>33</sup>

#### Catalogue

- MT 265-2/265 (C96:28/30; **fig. 9**). Miniature Cylindrical altar D 5.5, H 6.1, int dpt 1.5 cm; in upper storey debris above R152 in six-chambered Gate 100; complete.
- MT 1889-8/12 (C100:7/46; **fig. 10**). Miniature Short Cylindrical altar; D 11.9, H 5.3, int dpt 1.4 cm; complete.
- MT 649-5/13 (A17:88/146; **fig. 11**). Miniature Round, T-shaped altar; cylindrical shaft; rim D 9.4, int rim D 7.5, int dpt 2.3, H 7.0, D of base 7.7, cm; some soot, generally clean; chipped.
- MT 623 (A17:27/95; **fig. 12**). Miniature Square/Cuboid altar; *ca.* 4.5 x 4.5+, H 4.7+, int dpt 1.1 cm; broken.
- MT 1420 (L23:2/30; **fig. 13**). Miniature Square/Cuboid altar; L 4.7 x 4.3, H 3.9 cm; broken.
- MT 1892-8/13 (C100:7/46; **fig. 14**). Miniature Cuboid altar; L 7.4 x 6.5, H 7.2, int dpt 1.6 cm; complete.

<sup>31</sup> This number does not include a small limestone 'table' with Nabataean tool marks on its surface (MT 1459-7/20).

<sup>32</sup> None of these miniatures have legs in contrast to the majority of stone and ceramic burners from Mesopotamia and Arabia that were classified by O'Dwyer Shea (1983), whose typology has set the standard for this artefact type.

<sup>33</sup> The evidence suggests that the small, hand-held altars were primarily in use at ʿHirbet el-Mudēyine during the late Iron Age II, since several were found in debris layers above the latest road surface, and miniature altar MT 265-2/265 was found in the upper storey collapse that fell into Gate Room 152. Haran (1993: 245, n. 2) did not have such data available when he considered all such small altars as post-exilic cult paraphernalia. That they continued in use is not in doubt. Zwickel (1990: 62, 110) makes a distinction between such small cuboid altars ("Räucherkästchen") and the larger free-standing altars ("Räucheraltäre").

- MT 1839 (C100:10/41; **fig. 15**). Miniature Square shaft altar; top *ca.* 10.0 H 10.0 cm; broken.
- MT 1837 (C100:0.5/42; **fig. 16**). Miniature Square shaft altar; top *ca.* 5.5 H 5.5+ cm; broken.

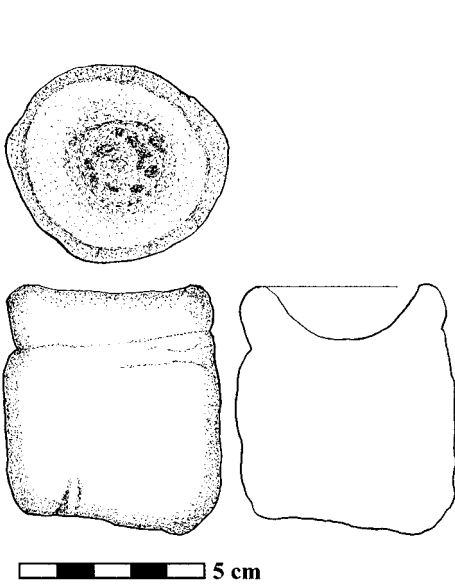
The recovery of these eight small limestone altars, each with a central depression on its upper surface, corresponds well with the latest phase of Iron Age occupation at Ḥirbet el-Mudēyine which is provisionally assigned to the seventh century. In view of their small size, these objects may indeed be related to the use of an expensive, high status commodity such as frankincense, although there is no evidence of burning on these altars. This datum serves as a caveat to a recent study by Hassell (2005) of a group of small cuboid incense altars from Tell Jemmeh that is now in the Petrie collection. Hassell notes that 25 out of 31 have some sign of burning (2005: 152). In view of the location of Tell Jemmeh, Hassell suggests that these altars were used for personal religious rituals by desert Arabs involved in the North Arabian incense trade. Although small altars may have been used by individuals in acts of personal piety, one of Hassell's principal arguments falls short of the mark,<sup>34</sup> leaving the function of these objects as incense burners in doubt. Secondly, Zwickels's suggestion (1990: 168) that the small altars replaced perforated tripod cups in the seventh century and were primarily in use in funerary contexts needs to be modified in view of the presence of both tripod cups and miniature altars in the assemblage from Tell 'Ain Ḥuşb/'En Ḥaşeva (Cohen & Yisrael 1995: 226).<sup>35</sup>

### 7. Incense

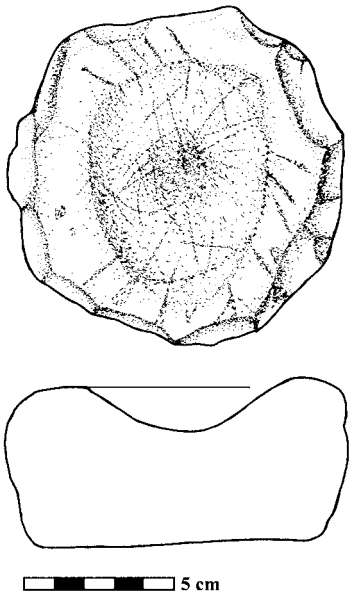
The function of the stone altars and the extent to which incense was used are questions that continue to exercise scholars. The recipe for 'incense'

<sup>34</sup> Hassell refers to a relief from Zincirli which shows an "official" with an *altar* "suspended from a cord around the waist" (2005: 155). He notes that this relief was originally published by von Luschan in 1911 (Hassell 2005: fig. 3), but does not mention von Luschan's earlier article (1898) about ancient bows, in which he referred to the relief in question and describes the same figure, identifying him as an archer carrying his equipment. Dion (1997: 304, n. 20) points out that von Luschan's description was assumed to be correct by Voos (1985), who also refers to an archer carrying a bow, several arrows, and pieces of leather that serve to protect his finger and wrist ("Finger und Gelenkschutz ausgerüstet", Voos 1985: 85). It is one of these leather pieces, the wrist protector, which Hassell has interpreted as an altar.

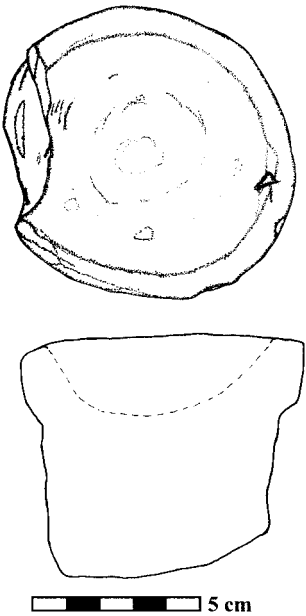
<sup>35</sup> Tripod cups are also represented in the unpublished sherd material from Ḥirbet el-Mudēyine (personal observation, MT ceramic technology registry), although this is not the case at Shrine Site WT-13, 4 km to the west, which has a number of tripod cups but no miniature altars (Daviau et al., in preparation). The same is true for the assemblage at the contemporary Ammonite site of Tall Jawa (Daviau 2001: 205; fig. 1:3-6).



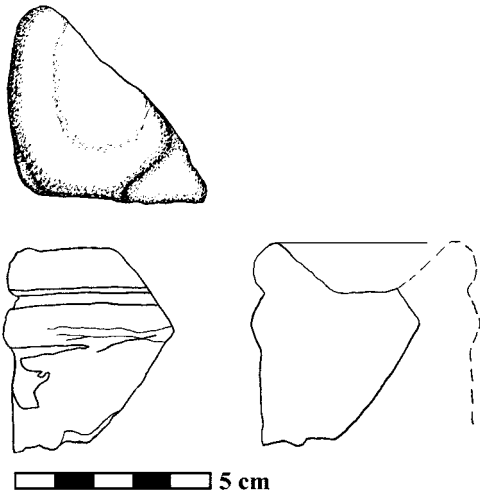
**Fig. 9** Miniature Cylindrical Altar, MT 265-2/265.



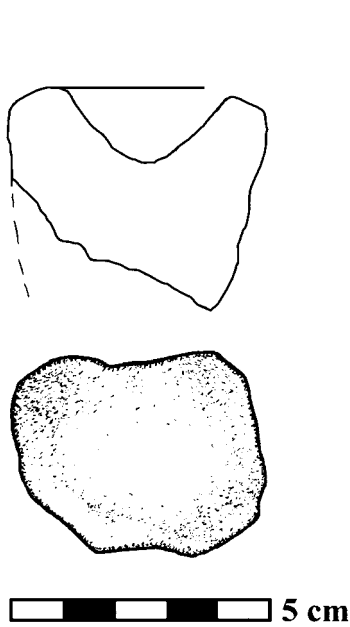
**Fig. 10** Miniature Short Cylindrical Altar, MT 1889-8/12.



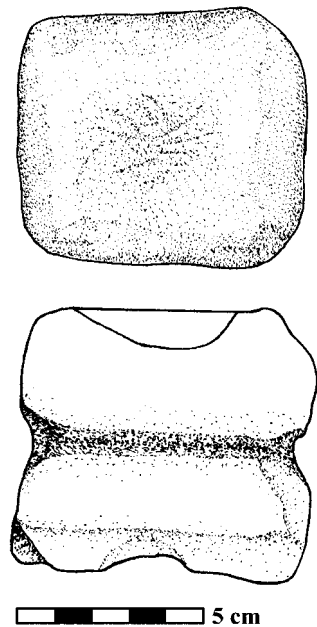
**Fig. 11** Miniature Round, T-shaped Altar, MT 649-5/13.



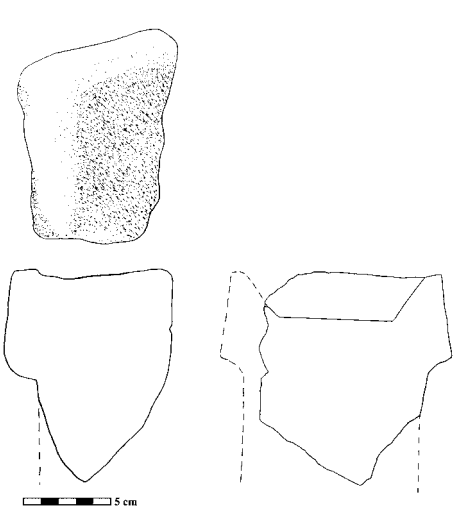
**Fig. 12** Miniature Square/Cuboid Altar, MT 623.



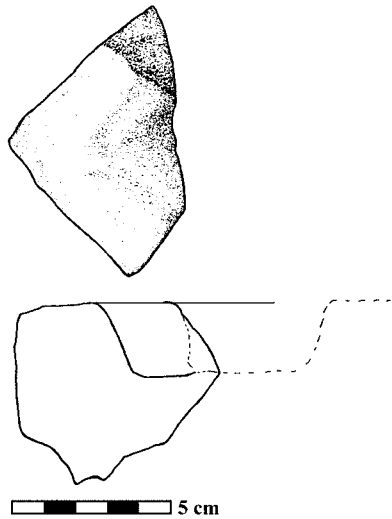
**Fig. 13** Miniature Square/Cuboid Altar, MT 1420.



**Fig. 14** Miniature Cuboid Altar, MT 1892-8/13.



**Fig. 15** Miniature Square Shaft Altar, MT 1839.



**Fig. 16** Miniature Square Shaft Altar, MT 1837.

which appears in Exodus 30:34-36 lists frankincense as one ingredient in equal parts with other ingredients.<sup>36</sup> This recipe is clearly intended to represent an offering in an official cult centre, not necessarily a mixture that would be used in every home or village sanctuary. So too, this mixture is considered by Haran (1960: 125) to be distinct from frankincense used in censers, such as the bronze caryatid censer from the Umm Uḡaina tomb (Zayadine 1985), and on metal altars, such as those mentioned in the biblical text. At the same time, it is clear from the altars found in the domestic and industrial buildings (B140, B200) at Ḥirbet el-Mudēyine that the interior of the altar's receptacle was badly stained from burnt floral material which was *in situ*, and, in the case of Altar MT 393-4/14, the rim was shattered by repeated exposure to heat. So too the rim of Altar MT 1986-8/36 from Building 210 is soot stained, although in this case the floor of the central depression is relatively clean. We can then suppose that repeated burning of aromatic materials would leave a distinctive residue on the altars,<sup>37</sup> as well as on other so-called 'incense burners', such as tripod cups, or the bowls associated with cultic stands.<sup>38</sup>

May (1935: pl. XX) suggests that the burn marks in the bowl of Megiddo Stand P6056 may have been "accidental".<sup>39</sup> The function of the bowl associated with this stand then remains a mystery; was it used for liquid libations as depicted on various seals (Galling 1925: pl. 4:18a, b), or to contain food offerings? In fact both activities are possible, although it is clear from textual evidence that incense was used in the domestic cult (van der Toorn 1994: 45) in Babylonia. At the same time, it remains unclear whether gum resin and aromatic plant materials were used together in Mesopotamia during the Iron Age. Haran (1960: 119) notes that the references to incense

<sup>36</sup> In an early study, Haran (1960: 113) describes frankincense as a spice used in meal offerings. According to the Shorter Oxford English Dictionary, a spice is (non-resinous) aromatic vegetal material (leaf, seed, or nut), whereas frankincense is an aromatic gum resin. Van Beek (1960: 71-75) investigated the two principal gum resins (frankincense and myrrh) from trees native to southern Arabia. A more detailed study of the Arabian trade in these resins is the work of Groom (1981).

<sup>37</sup> Van Beek notes that frankincense gives off "a sooty, black smoke" when burned, whereas myrrh gives off "little smoke and no soot" (1960: 71). White aromatic smoke is produced when either of these materials is left smouldering.

<sup>38</sup> In this study, metal incense burners are not included because none have been found to date in Moab. However, the bronze censer from the Umm Uḡaina tomb near 'Amman (Zayadine 1985) suggests that such objects were known in Transjordan.

<sup>39</sup> The same can be said for a number of the so-called perforated incense cups found in Transjordan, because the interior of the cup is often clean; it is not stained with either soot or with the residue of frankincense. It is also peculiar that there is no evidence of damage to the interior or of a burnt residue in the small perforations in the side of the vessel. Surely the burning of such substances would block the holes over time. For a discussion of these cups in the domestic cult, see Daviau (2001). Although Zwickel made note of all the cups without burn marks, he (1990: 4, n. 7) also refers to 57 cups stained with soot out of a total of 59 from Tell el-Ghassil in Lebanon (1990: 15).

offerings, separate from meal or animal sacrifices, do not indicate the ingredients of the incense. The same is true for the textual and archaeological evidence for the domestic cult. However, one can hardly imagine poor villagers using such a rare and costly commodity as gum resin on a regular basis, even during the seventh to sixth century when Gitin (2002: 108) posits that it became more plentiful and less costly.<sup>40</sup>

The same cannot be said for temples or major shrines where the use of incense, including frankincense, is supported by textual evidence. According to Finkelstein (1988, 1992), there is evidence for the incense trade throughout the Iron Age, although Bienkowski claims that such trade is not archaeologically attested before the seventh century BCE. Even Assyrian sources do not mention incense in connection with the Arab trade, although they mention all kinds of spices (Bienkowski 1992: n. 7). It is important to note, however, that the evidence for burning on the altars themselves may be lacking,<sup>41</sup> and where it is present, a floral/vegetal incense rather than resin was used. This may be due in part to the soft limestone used to make these altars, whereas the miniature bronze incense altars from the Roman/Byzantine period (Elgvin 2002: 37) indicate by their material and their size (*ca.* 6.0 cm in height) the possibility of burning the more costly resinous incense.<sup>42</sup>

In his discussion of function, Gitin (2002: 108) identifies the large shaft altars from Ḥirbet el-Muqanna' as incense altars, even those without evidence of burning. In these instances, he (Gitin 2002: 110) follows an early study of Albright (1929) and posits the presence of a ceramic bowl that was placed between the horns of the altar to hold the incense. However, at Ḥirbet el-Mudēyine we do not have any evidence among the thousands of ceramic sherds recovered during excavation for such a custom, nor do we have residue of a resinous material on the altars themselves. Although the North Arabian incense trade may have been expanding under Assyrian influence in the Levant, there is no direct evidence to date for the use of frankincense.

<sup>40</sup> In an earlier article, Gitin (1992: 46\*) makes this same assumption for the Persian period, and places the initial popularity of incense beginning "in the waning days of the 7th" century.

<sup>41</sup> This is also the situation in regard to Palmyrene altars; in his description of a previously unpublished altar, Puech (2001: 255) says that the lack of all traces of soot on a private altar is not surprising and does not have to be explained by its having been in water prior to its discovery.

<sup>42</sup> In view of the diverse elements in a mixture of aromatic incense, it might be more helpful to future discussion to distinguish local vegetal incense from the frankincense trade.

### 8. *Conclusions*

In his research on the altars from Tel Miqne/Ekron, Gitin (1989: 58-59; 2002: 116) argues that the number of altars now known from various sites in Israel, Judah and Philistia makes it certain that four-horned incense altars were part of the Iron Age cult. While it is clear that altars were part of cultic activity in both temple and non-temple settings, it is not clear that the block and shaft altars with their large upper depressions were used for burning aromatic gum resin. In fact, Gitin includes in his typology the altars from Arad which were shown to have “burnt fat residue” (1989: Table 1)<sup>43</sup> rather than resin on their upper surfaces. What seems clear from the altars found at Ḥirbet el-Mudēyine is that there was a certain style of altar that was used for incense, namely the inscribed conical altar (MT 394-4/15) with its small bowl-shaped depression. The function of the shaft altars (for example, Altar MT 393-4/14, MT 684-5/30) is less certain because of the large size of the upper depression that suggests other substances as offerings, such as animal fat or floral material. In the case of Painted Altar MT 390-4/11, the drain hole and sump clearly point to the offering of libations. At the same time, the presence of three altars in Temple 149, contemporary with five other medium-size altars and eight miniature altars, indicate the coexistence of public temple worship with private worship carried out in other buildings at the site. In this regard, the realia at Ḥirbet el-Mudēyine support the evidence from Tel Miqne/Ekron, where altars in a temple and in industrial buildings are contemporary (Gitin 2002: 113).

The debate concerning the function of shaft altars and the use of incense continues. Gitin (2002: 105) strongly criticises Haran’s views that the depression on the top of these altars is too large for incense offerings in view of the costliness of this commodity, and that the exclusive use of incense was reserved for worship in the Jerusalem temple.<sup>44</sup> While it is clear at both Tel Miqne/Ekron and Ḥirbet el-Mudēyine that altars were in use in domestic and industrial settings, the evidence from Ḥirbet el-Mudēyine appears to favour Haran’s argument against the widespread use of frankincense on altars with a large upper-surface depression. Clearly, the lotus blossom shaft altar and the cuboid altar contained the remains of floral material in their central depressions, and only the conical altar with its very small central depression carries a label identifying it as an incense altar. That the minia-

<sup>43</sup> In his preliminary report, Aharoni (1967: 247, n. 29) makes it clear that analysis was carried out which indicated that the substance was “animal fat.”

<sup>44</sup> Heger attempts to explain the development of the “exclusive priestly prerogative” in offering incense as part of temple worship. He argues (1997: 87) that this was not yet the case at the time of Ezekiel when laypeople, including “women on the roofs”, made incense offerings.

ture altars from Ḥirbet el-Mudēyine were incense burners is more likely,<sup>45</sup> although none of these small altars were soot-stained nor was there any evidence of melted frankincense adhering to the limestone.<sup>46</sup> Thus, suggestions that horned altars and small altars were used to burn incense for fumigation (Neufeld 1971: 60; O'Dwyer Shea 1983: 95; Millard 1984: 172), especially in homes and industrial buildings, will have to await further clarification. So too, the discussion of the use of myrrh as perfume must be considered in relation to the various types of cosmetic containers known from the archaeological record (for example, Daviau 2002: 47-51). Clearly, the precise function of the shaft altars, as well as of the miniature limestone altars, will continue to elude scholars for some time to come.

#### BIBLIOGRAPHY

- Albertz, Rainer, 1994, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 vols., trans. J. Borden, Louisville, KY.
- Albright, William F., 1929, Unsigned Review of "The Altars of the O.T.", by H. M. Wiener: *Journal of the Palestine Oriental Society* 9, 50-54.
- Aharoni, Yohanan, 1967, "Excavations at Tel Arad. Preliminary Report of the Second Season, 1963": *Israel Exploration Journal* 17, 233-249.
- Aharoni, Yohanan, 1973, "The Hebrew Inscriptions", in: id. (ed.), *Beer-sheba I. Excavations at Tel Beer-sheba, 1969-1971 Seasons* (Institute of Archaeology Publications 2), Tel Aviv, 71-78.
- Aharoni, Yohanan, 1974, "The Horned Altar of Beer-sheba": *Biblical Archaeologist* 37, 2-6.
- Aharoni, Yohanan, 1975, *Lachish. The Sanctuary and Residency (Lachish V)* (Tel Aviv University Institute of Archaeology Publications 4), Tel Aviv.
- Barnett, Richard D. & Lorenzini, Amleto, 1975, *Assyrian Sculpture in the British Museum*, Toronto.
- Bienkowski, Piotr, 1992, "The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan: A Framework", in: id. (ed.), *Early Edom and Moab. The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan* (Sheffield Archaeological Monographs 7), Sheffield, 1-12.
- Biran, Avraham, 1994, *Biblical Dan*, Jerusalem.
- Cohen, Rudolph & Yisrael, Yigal, 1995, "The Iron Age Fortresses at 'En Ḥaṣeva": *Biblical Archaeologist* 58, 223-235.

<sup>45</sup> Inscribed altars from sites in southwestern Arabia (O'Dwyer Shea 1983: 76), dating to the Persian and Hellenistic periods, make it clear that various aromatics, including resinous incense, were used in these small altars.

<sup>46</sup> In a study of 95 cups, C. Held undertook experiments (February 1999) using heated charcoal and frankincense (acquired in Jordan). The incense produced soot stains and an oily residue in the base of a ceramic vessel. Various tools were used in an attempt to clean the vessel, but she was unable to remove the residue (Daviau 2001: 207). No such residue has been found on the tripod cups from Tall Jawa, south of 'Amman, or on those from Shrine Site WT-13 (Daviau et al., in preparation), not to mention on the altars.



- Daviau, P. M. Michèle, 2001, "Family Religion: Archaeological Evidence for the Paraphernalia of the Domestic Cult", in: ead., John W. Wevers & Michael Weigl (ed.), *The World of the Aramaeans II: Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 325), Sheffield, 199-229.
- Daviau, P. M. Michèle, 2002, *Excavations at Tall Jawa, Jordan. Vol. II: The Iron Age Artefacts* (Culture and History of the Ancient Near East 11/2), Leiden.
- Daviau, P. M. Michèle, 2006, "*Ḥirbet el-Mudēyine* in its Landscape: Iron Age Towns, Forts, and Shrines": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 122, 14-30.
- Daviau, P. M. Michèle, in press, "Ceramic Architectural Models from Transjordan and the Syrian Tradition", in: Hartmut Kühne et al., *The Proceedings of the 4<sup>th</sup> International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, March 28-April 3, 2004, Berlin, Winona Lake, IN.
- Daviau, P. M. Michèle & Dion, Paul-E., 2002, "Moab Comes to Light": *Biblical Archaeology Review* 28/1, 38-49, 63.
- Daviau, P. M. Michèle & Steiner, Margreet, 2000, "A Moabite Sanctuary at Khirbat al-Mudayna": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 320, 1-21.
- Daviau, P. M. Michèle et al., 2006, "Excavation and Survey at Khirbat al-Mudayna and its Surroundings. Preliminary Report of the 2001, 2004 and 2005 Seasons": *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 50, 249-283.
- Daviau, P. M. Michèle et al., in preparation, *A Wayside Shrine in Ancient Moab. Wadi ath-Thamad Project I*.
- Dion, Paul-E., 1997, *Les Araméens à l'âge du fer: Histoire politique et structures sociales* (Études Bibliques NS 34), Paris.
- Dion, Paul-E. & Daviau, P. M. Michèle, 2000, "An Inscribed Incense Altar of Iron Age II at *Ḥirbet el-Mudēyine* (Jordan)": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 116, 1-13.
- Elgvin, Torleif, 2002, "Rare Incense Altar Raises Burning Questions": *Biblical Archaeology Review* 29/5, 35-39, 68-69.
- Fiema, Zbigniew T., Kanellopoulos, Chrysanthos, Waliszewski, Tomasz & Schick, Robert, 2001, *Petra Church Project* (American Center of Oriental Research Publication 3), Amman.
- Finkelstein, Israel, 1988, "Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries B.C.E.": *Journal of Near Eastern Studies* 47, 241-252.
- Finkelstein, Israel, 1992, "Ḥorvat Qitmit and the Southern Trade in the Late Iron Age II": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 108, 156-170.
- Galling, Kurt, 1925, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients. Eine archäologische Studie*, Berlin.
- Gitin, Seymour, 1989, "Incense Altars from Ekron, Israel and Judah: Context and Typology": *Eretz-Israel* 20, 52\*-67\*.
- Gitin, Seymour, 1992, "New Incense Altars from Ekron: Typology, Context and Function": *Eretz-Israel* 23, 43\*-49\*.
- Gitin, Seymour, 2002, "The Four-Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspective", in: Barry Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Space. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, IN, 95-123.

- Glueck, Nelson, 1965, *Deities and Dolphins. The Story of the Nabataeans*, New York.
- Groom, Nigel, 1981, *Frankincense and Myrrh. A Study of the Arabian Incense Trade*, London.
- Haak, Robert, 1992, "Altars", in: David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1, New York, 162-167.
- Haran, Menahem, 1960, "The Uses of Incense": *Vetus Testamentum* 10, 113-129.
- Haran, Menahem, 1993, "'Incense Altars' – Are They?", in: *Biblical Archaeology Today*, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem June-July 1990, Jerusalem, 237-247.
- Hassell, Jonathan, 2005, "A Re-examination of the Cuboid Incense-burning Altars from Flinders Petrie's Palestinian Excavations at Tell Jemmeh": *Levant* 37, 133-162.
- Heger, Paul, 1997, *The Development of Incense Cult in Israel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 245), Berlin & New York.
- Herzog, Ze'ev, Aharoni, Miriam, Rainey, Anson F. & Moshkovitz, Shmuel, 1984, "The Israelite Fortress at Arad": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 254, 1-34.
- Hillers, Delbert R. & Cussini, Eleonora, 1996, *Palmyrene Aramaic Texts* (Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project), Baltimore & London.
- Ingholt, Harald, 1939, "Le sens du mot Ḥammān", in: *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 795-802.
- Loud, Gordon, 1948, *Megiddo II. Seasons of 1935-1939* (Oriental Institute Publications 62), Chicago.
- Luschan, Felix von, 1898, "Über den antiken Bogen", in: Karl Masner (ed.), *Festschrift für Otto Benndorf. Zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von Schülern, Freunden und Fachgenossen*, Vienna, 189-197.
- May, Herbert G., 1935, *Material Remains of the Megiddo Cult* (Oriental Institute Publications 26), Chicago.
- Millard, Alan R., 1984, "The Small Cuboid Incense-Burners: A Note on their Age": *Levant* 16, 172-173.
- Morton, William, 1989, "A Summary of the 1955, 1956, and 1965 Excavations at Dibon", in: Andrew Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (Archaeology and Biblical Studies 2), Atlanta, GA, 239-246.
- Muller, Béatrice, 2002, *Les "maquettes architecturales" du Proche-Orient ancien, Mésopotamie, Syrie, Palestine du III<sup>e</sup> au milieu du I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.* (Bibliothèque archéologique et historique 160), 2 vols., Beyrouth.
- Muscarella, Oscar W. (ed.), 1981, *Ladders to Heaven. Art Treasures from Lands of the Bible*, Toronto.
- Neufeld, Edward, 1971, "Hygiene Conditions in Ancient Israel (Iron Age)": *Biblical Archaeologist* 34, 42-66.
- Nielsen, Kjeld, 1986, *Incense in Ancient Israel*, Leiden.
- O'Dwyer Shea, Michael, 1983, "The Small Cuboid Incense-Burner of the Ancient Near East": *Levant* 15, 76-109.
- Prag, Kay, 1987, "Decorative Architecture in Ammon, Moab and Judah": *Levant* 19, 121-127.

- Pritchard, James B., 1972, "An Incense Burner from Tell es-Sa'idiyeh, Jordan Valley", in: John W. Wevers & Donald B. Redford (ed.), *Studies on the Ancient Palestinian World*, Toronto, 3-17.
- Puech, Emile, 2001, "Un nouvel autel à encens de Palmyre", in: P. M. Michèle Daviau, John W. Wevers & Michael Weigl (ed.), *The World of the Aramaeans II: Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 325), Sheffield, 243-256.
- Rainey, Anson, 2002, "The New Inscription from Khirbet el-Mudeiyneh": *Israel Exploration Journal* 52, 81-86.
- Rowe, Alan, 1940, *The Four Canaanite Temples of Beth Shan, Part I: The Temples and Cult Objects*, Philadelphia.
- Sellin, Ernst, 1926, "Die Ausgrabung von Sichem. Kurze vorläufige Mitteilung über die Arbeit im Frühjahr 1926": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 49, 229-236.
- Shiloh, Yigal, 1979, "Iron Age Sanctuaries and Cult Elements in Palestine", in: Frank M. Cross (ed.), *Symposia Celebrating the seventy-fifth anniversary of the founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)*, Cambridge, MA, 147-157.
- Shiloh, Yigal, 1984, *Excavations at the City of David I, 1978-1982* (Qedem 19), Jerusalem.
- Shiloh, Yigal, 1986, "A Group of Hebrew Bullae from the City of David": *Israel Exploration Journal* 36, 16-38.
- Stager, Lawrence E. & Wolff, Samuel R., 1984, "Child Sacrifice at Carthage – Religious Rite or Population Control?": *Biblical Archaeology Review* 10/1, 31-51.
- Stern, Ephraim, 1973, "Limestone Incense Altars", in: Yohanan Aharoni (ed.), *Beer-sheba I. Excavations at Tel Beer-sheba, 1969-1971 Seasons* (Institute of Archaeology Publications 2), Tel Aviv, 52-53.
- Tubb, Jonathan N., 1988, "Tell el-Sa'idiyeh: Preliminary Report on the First Three Seasons of Renewed Excavations": *Levant* 20, 23-88.
- Tufnell, Olga, 1953, *Lachish III. The Iron Age*, New York.
- Van Beek, Gus W., 1960, "Frankincense and Myrrh": *Biblical Archaeologist* 23, 70-95.
- Van Loon, Maurits, 1986, "The Drooping Lotus Flower", in: Marilyn Kelly-Buccellati et al. (ed.), *Insight Through Images. Studies in Honor of Edith Porada* (Bibliotheca Mesopotamica 21), Malibu, CA.
- Van der Toorn, Karel, 1994, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (Biblical Seminar Series 23), Sheffield.
- Voos, Joachim, 1985, "Zu einigen späthethitischen Reliefs aus den Beständen des Vorderasiatischen Museums Berlin": *Altorientalische Forschungen* 12, 65-86.
- Winter, Irene J., 1976, "Carved Ivory Furniture Panels from Nimrud: A Coherent Subgroup of the North Syrian Style": *Metropolitan Museum Journal* 11, 25-54.
- Wright, G. Ernest, 1938, "'Sun Image' or 'Altar of Incense'?": *Biblical Archaeologist* 1, 9-10.
- Xella, Paolo, 1991, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique* (Collezione di Studi Fenici 32), Roma.

- Zayadine, Fawzi, 1985, "Une tombe du Fer II à Umm Udheina": *Syria* 62, 155-158.
- Zertal, Adam, 1986-87, "An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982-1987": *Tel Aviv* 13-14, 105-165.
- Zevit, Ziony, 2001, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London & New York.
- Zwikel, Wolfgang, 1990, *Räuerkult und Räuergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räueropfer im Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 97)*, Fribourg & Göttingen.



# Ḥašabyah und der ‘Herr der Löwen’: Ein bemerkenswertes Siegel aus dem perserzeitlichen Amman

Jürg Eggler\* & Christoph Uehlinger\*\*

*The article discusses an inscribed stamp seal found in 1975 during excavations on the Amman citadel. The sealing surface shows a variant of the theme ‘Persian hero as Master of lions’. According to its inscription, the seal belonged to a certain Ḥašabyah, whose name indicates Yahwist family affiliation and (probably) Judean or Samaritan origin. Iconography and palaeography support a dating in the first half of the 5th century BCE. The object provides new evidence and raises questions regarding post-exilic Yahwism and elite relations with Ammon during the early Persian period.*

## 1. Das Objekt: Jordan Archaeological Museum, Amman, J. 4162

Das hier vorzustellende Objekt (**Pl. XXII, Fig. 1a**; vgl. bereits Eggler & Keel 2006: Amman Nr. 52) ist ein Skaraboid aus grau-weißem Chalzedon<sup>1</sup>,

---

\* J. E. wurde auf das im folgenden diskutierte Siegel im Rahmen seiner Arbeit am *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Jordanien* (Eggler & Keel 2006) aufmerksam. Das am Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz, unter der Leitung von Othmar Keel realisierte Corpus-Projekt wurde vom Schweizerischen Nationalfonds für Wissenschaftliche Forschung finanziert, dessen Förderung auch an dieser Stelle verdankt sei. Den Herren Ghazi Bisheh und Fawwaz al-Khraysheh, dem vormaligen und dem amtierenden Director-General of the Department of Antiquities, Hashemite Kingdom of Jordan, sowie Ahmad A. Ajaj, vormaligen Director of the Jordan Archaeological Museum, Amman, sei für die Erlaubnis gedankt, im Museum arbeiten und das Siegel veröffentlichen zu dürfen.

\*\* C. U. hat das Siegel erstmals am V<sup>e</sup> colloque international sur la Transeuphratène à l’époque perse (Religions, croyances, rites et images) vom 30. März – 1. April 2000 in Paris im Rahmen eines unpublizierten Vortrags über “L’apport de la glyptique à l’histoire culturelle et religieuse de la Palestine à l’époque perse” vorgestellt. Methodisch folgt unsere Diskussion dem in Uehlinger 1993: 257-260 skizzierten Verfahren.

<sup>1</sup> Ein linearer, halbrunder Kreis gelber Farbe auf dem Rücken dürfte auf einen (bei Achaten häufigen) Einschluss zurückzuführen sein.

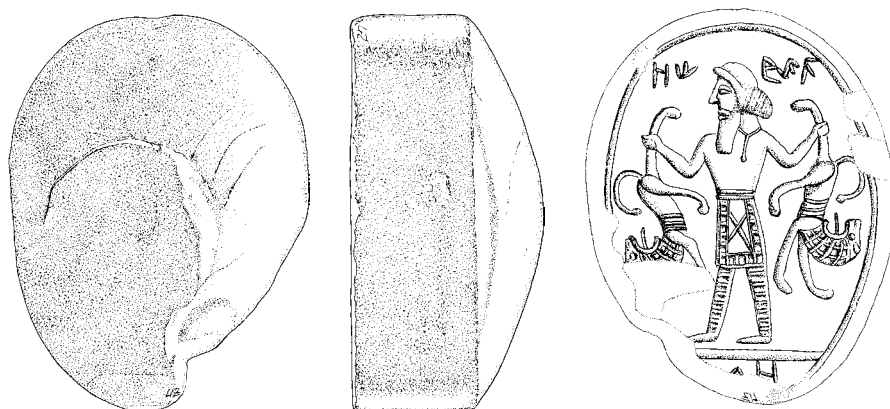
einem Halbedelstein (Keel 1995: § 377-378), wie er von der EZ II C bis zur Perserzeit relativ häufig für die Herstellung von Stempelsiegeln verwendet wurde.<sup>2</sup> Die Maße 22.2 x 17.9 x 10.3 mm entsprechen einem in der Perserzeit gängigen Durchschnitt. Die Basis ist ganz flach; die Seiten stehen dazu im Profil perfekt rechtwinklig und bilden eine ca. 6.5 mm hohe Wandung. Der Rücken ist relativ stark bombiert, die Proportionen von Wandungs- und Wölbungsprofil stehen ungefähr im Verhältnis 2:1 zueinander. An der linken unteren Seite ist ein Stück des Siegels (ca. ein Achtel seines Volumens) weggebrochen, wodurch auch ein Teil der Basisgravur, u. a. das zweite Element der Inschrift, in Mitleidenschaft gezogen wurde.

Für die genauere typologische Charakterisierung und Einordnung sind nebst dem Material auch die Proportionen Länge zu Breite und Wand zu Wölbung zu berücksichtigen. Mit seiner rechtwinklig zur Basis stehenden Wandung entspricht das Skaraboid Typ II nach der Klassifikation von Othmar Keel (1995: § 138)<sup>3</sup>, der die Verbreitung dieses Typs v. a. in der EZ II C notiert und mit besonderer Beliebtheit in Phönizien rechnet. In der Tat lässt sich diesbezüglich eine bemerkenswerte Formkontinuität von der EZ II C bis in die Perserzeit beobachten, was an Werkstätten denken lässt, die in Regionen bzw. an Orten mit kontinuierlicher Besiedlung und Prosperität operierten.

Der Siegelstein ist längsdurchbohrt und für ein hochgestelltes Layout präpariert worden. Das Bildfeld wird durch eine feine, ca. 2 mm von der Kante entfernte Randlinie begrenzt, die ein Oval bilden würde, wenn sie an dessen unterem Ende nicht in eine deutlich dicker geschnittene Standlinie übergehen würde. Diese läßt ein randloses, heute leider teilweise verlorenes Segment frei, in welches der zweite Teil der Inschrift gesetzt wurde. Layout und Segment lassen vermuten, dass das Bildsiegel von vorneherein für die Aufnahme einer Inschrift präpariert worden, zunächst aber unbeschriftet geblieben war. Auch dafür finden sich Vorläufer in der EZ II C und Parallelen auf Skaraboiden der Perserzeit. Die horizontal auf Scheitelhöhe sowie im genannten Segment platzierte Inschrift dürfte in einem zweiten Stadium geschnitten worden sein – nicht zwingend in derselben Werkstatt, in welcher das Siegel ursprünglich gefertigt worden war. Es fällt auf, dass sie nicht gewölbt den am oberen Ende frei bleibenden Platz im Bildfeld nutzt, sondern strikt horizontal verläuft und dabei die Trennung des aus fünf Zeichen bestehenden Personennamens in zwei Gruppen von zwei bzw. drei Zeichen in Kauf nimmt. Eine für den Autor der Inschrift offenbar

<sup>2</sup> Besonders relevant in unserem Zusammenhang sind perserzeitliche Siegel aus Geser (Macalister 1912: I 292 fig. 153 = Uehlinger 1999: 143-146 no. 1) und Megiddo (Lamon & Shipton 1939: pl. 67:27).

<sup>3</sup> Die dort vertretene Typisierung basiert gänzlich auf Beobachtungen zur Gestaltung der Seiten. Die Berücksichtigung der unterschiedlichen Seitenhöhe, der mehr oder weniger starken Bombierung und der Proportion von Seitenhöhe und Bombierung würde eine etwas weiter gehende Differenzierung erlauben.



**Fig. 1a** Siegel des Ḥašabyah (Jordan Archaeological Museum, Amman, J. 4162; Zeichnung: Ulrike Zurkinden-Kolberg).

etablierte Gewohnheit der Zeilenschreibung hat hier als Gestaltungsprinzip stärker gewirkt als die Möglichkeit zur visuell ausgeglicheneren Gestaltung des Bildfeldes. Das am oberen Ende frei bleibende Segment wirkt deshalb etwas leer. Der Eindruck wird dadurch bestätigt und verstärkt, dass manche Parallelen (vgl. nur **Fig. 3a-b**) an eben dieser Stelle eine der Ovalform angepasste, gewölbte geflügelte Sonnenscheibe zeigen.

Die Gravur kombiniert – wie bei Halbedelsteinen üblich – verschiedene Techniken bzw. Werkzeuge und Stilmittel: Die Löwenkörper, der Kopf des Mannes, seine Arme und in geringerem Ausmaß seine Beine sind plastisch modelliert, Oberkörper und Schurz wirken dagegen deutlich flacher. Für Details hat der Siegelschneider Schleifrad, Kugelbohrer und Stichel eingesetzt. Die Mähnen der Löwen sind quadriert. Bei der Frisur des Helden fällt auf, dass der Haarbund am Hinterkopf schraffiert ist, nicht aber das Kopfhair oder der Bart. Schraffiert sind auch die Beine des Helden, was keine Zweifel an deren Bekleidung mit Hosen lässt. Die Schurzumrandung ist kassettenartig gegliedert<sup>4</sup>, das Zentralfeld des Schurzes wird von zwei Diagonalen geschnitten. Die Kleidung der zentralen Figur ist vom Siegelschneider also sehr genau gestaltet worden; nur Halsband und Anhänger auf der Brust des Helden erscheinen eigenartig dezentriert, was aber wegen des lang herabfallenden Bartes kaum anders möglich war. Besondere Sorgfalt hat der Siegelschneider auf die Modellierung sowohl des recht großen Kopfs der Zentralgestalt als auch der Löwenkörper verwandt. Die Bewegungen wirken – bei aller, durch die Darstellungskonvention bedingten Starrheit – dynamisch, die Proportionen im Rahmen der für Siegel üblichen Konventionen elegant. Die Beherrschung verschiedenster Techniken und

<sup>4</sup> Das Photo des Siegels lässt hier Kugelbohrung vermuten, was jedoch ausweislich des Siegels und des Abdrucks eine optische Täuschung ist.



Instrumente an einem Stein mittlerer Härte zeugt von qualitativ hochstehender Arbeit eines erfahrenen Siegelschneiders, der bzw. dessen Werkstatt ökonomisch (Zugang zum Rohmaterial), technisch (Bearbeitung) und ikonographisch (Motivwahl, Vorlagen, Detailkenntnis) über beträchtliche kulturelle Ressourcen verfügt haben muss.

Die (hypothetische) Lokalisierung der Siegelwerkstatt setzt zunächst die genauere Kontextualisierung des Objekts, dann seine ikonographische Diskussion und stilistische Einordnung voraus. Die Inschrift diskutieren wir gesondert im Anschluss daran.

## 2. Fundkontext

Das Siegel wurde 1975 im Rahmen der von Crystal-M. Bennett auf der Zitadelle von Amman geleiteten Ausgrabungen gefunden. Es stammt aus dem auf der oberen Zitadellterrasse hinter dem modernen Museum gelegenen Areal B (Square XX.3, excavation unit 11, object no. 160).<sup>5</sup> Der Fundzusammenhang bietet leider keine Hilfe für die genauere chronologisch-historische Einordnung des Objekts, bezeichnet "excavation unit 11" doch eine umayyadenzeitliche Füllschicht über einem direkt auf dem Felsen aufliegenden byzantinischen Fußboden ("excavation unit 12"). Das Zentrum des Zitadellhügels war im 2. Jh. n. Chr. bis auf den Felsen abgetragen worden. Dabei mag das Siegel in einer Felsvertiefung zusammen mit anderem späteisenzeitlichem Material bewahrt worden sein. Das auf dem gewachsenen Fels errichtete byzantinische Gebäude wurde um 735 n. Chr. abgetragen und durch ein umayyadisches überbaut. Die genannte Erdschicht hängt mit damit verbundenen Nivellierungs- und Füllmaßnahmen zusammen. "The pottery from that square was all Byzantine and Umayyad, with a few Iron Age sherds."<sup>6</sup> Dass das Siegel ursprünglich aus einem späteisenzeitlichen, genauer frühperserzeitlichen<sup>7</sup> Verwendungszusammenhang stammen und nicht erst viel später in den Bereich der Ammaner Zitadelle gelangte, erscheint uns wahrscheinlich, lässt sich allerdings nicht beweisen.

## 3. Basisgravur

### 3.1. Bildbeschreibung (Fig. 1b)

Auf einer Basislinie steht, nach links gerichtet, ein Held, der mit seinen Armen je einen nach unten hängenden Löwen an einem Hinterbein in die Höhe hält. Der Mann trägt einen langen, spitzen Bart; am Hinterkopf ist

<sup>5</sup> Für Photos des Grabungssektors vgl. Northedge 1992: pl. 73A-B.

<sup>6</sup> Wir danken Herrn Alistair Northedge (Université de Paris I, Archéologie islamique) für verschiedene briefliche Angaben zum Fundkontext.

<sup>7</sup> "Iron Age" reicht in diesem Zusammenhang bekanntlich weit in die Perserzeit hinab.



**Fig. 1b** Siegel des Ḥašabyah, Basisgravur invertiert (Zeichnung: Ulrike Zurkinden-Kolberg; für den Abdruck vgl. **Pl. XXII**).

(schraffiert) ein Haarbausch erkennbar. Das Haupthaar wird durch eine prominent gezeichnete, gebogene Linie deutlich von Stirn und Schläfe abgesetzt; diese Linie reicht diademartig über die Stirn hinaus, soll aber wohl nur das ausfransende Stirn- und Schläfenhaar darstellen. Über jener Linie und dem Haarbausch im Nacken ist der Kopf bis zum Scheitel als nicht schraffierte Kalotte dargestellt. Es ist zunächst unklar, ob damit eine vereinfachte Wiedergabe des Kopfhaares oder aber die Darstellung einer flachen Kappe intendiert ist. Der Kopf wirkt im Vergleich zum Körper des Helden leicht überproportioniert, was für vergleichbare Heldendarstellungen auf Siegeln der Perserzeit allerdings üblich ist.

Um den Hals trägt der Mann ein Collier, das nahe am Hals zusammengebunden ist; das senkrecht herabhängende, lange Band endet in einem Knopf, der eine Troddel oder ein Siegel darstellen könnte. Der Oberkörper des Helden ist, wie erwähnt, relativ flach ohne Angabe anatomischer Details (Brust, Muskulatur) modelliert. Zwei nur leicht angedeutete, den Brustkörper seitlich begrenzende Linien weisen darauf hin, dass der Held ein (vermutlich langärmliges) Hemd trägt. Hüften und Oberschenkel sind durch einen mit einem Gürtel zusammengebundenen kurzen Schurz bedeckt, dessen Seiten und unterer Saum als kassettenartiges Webmuster hervorgehoben sind; außerdem weist der Schurz ein X-förmiges Kreuzband auf. Die Beine des Helden sind mit knöchellangen, durch waagrechte Schraffur gekennzeichneten Hosen bekleidet. Der Gesamteindruck der Kleidung lässt vermuten, dass man sich den Mann mit Schuhen gehend vorzu-

stellen hat. Um eine detaillierte, ausdrückliche Darstellung von Schuhwerk hat sich der Siegelschneider aber nicht bemüht.

Der Held nimmt in der Bildkomposition die Haltung eines zwei Löwen bändigenden, mit ihnen geradezu souverän hantierenden ‘Herrn’ ein. Die Szene entspricht also dem Bildtyp *master of animals*, genauer *master of lions*.<sup>8</sup> Der Held hält seine Arme angewinkelt zur Seite und packt auf beiden Seiten je einen nach unten hängenden Löwen an einem Hinterbein (dem vom Betrachter jeweils ‘entfernteren’, was bei nicht-perspektivischer Bildgestaltung als Regel gelten kann). Die Löwen sind mit der Bauchseite zum Helden und Rücken nach außen dargestellt. Sie wenden ihren Kopf über ihren Rücken zurück nach oben, haben ihre Mäuler weit geöffnet und strecken ihre Zungen heraus, was insgesamt die Dynamik der Bewegung unterstreichen soll: Die Tiere winden und wenden sich also, um sich zu befreien, sie setzen sich brüllend und fletschend zur Wehr, ohne doch den Helden in irgendeiner Weise bedrohen zu können. Ihre Unterlegenheit wird durch das jeweils zweite, freie Hinterbein betont, das kraftlos zum Helden hin nach unten fällt; auch die beiden Vorderläufe fallen nach unten, hängen aber in der Luft, so dass die Löwen dem Helden gänzlich ausgeliefert erscheinen. Trotz einer gewissen durch die Darstellungskonvention bedingten Starrheit handelt es sich um eine ausgesprochen dramatisch-dynamische Szene mit klarer Rollenverteilung der Protagonisten: Der Mann ist ein unbezwingbarer Held, der die von den beiden Tiere ausgehende, nur virtuelle Gefahr souverän meistert und im Griff hat – ja es scheint fast, als ob er mit den Wildtieren spielen würde.

### 3.2. Ikonographische Diskussion

Einige Darstellungsdetails bedürfen der genaueren Diskussion: Wie hat man die *Frisur oder Kopfbedeckung* des Helden genau zu verstehen? Was sagt die *Tracht* des Helden über die ethnische Zuordnung der Figur aus? Lässt der Vergleich unterschiedlicher Darstellungskonventionen des Bildtyps ‘Herr der Löwen’ auf zeitgenössischen Siegeln genauere Aussagen über die *Herkunft* des Siegels zu?

#### a. Frisur und Kopfbedeckung

Die unterschiedliche Behandlung von Kopfkalotte und Haarbausch ist auffällig; sie legt nahe, die Kalotte im Unterschied zum Nackenbausch nicht

<sup>8</sup> Zwar ist die Rede von einem “Herrn der Tiere” geläufig und durchaus legitim, wenn man berücksichtigt, dass ein und dieselbe Heldengestalt u. U. zusammen mit verschiedenen Tieren oder gar Mischwesen dargestellt werden kann. Andererseits empfiehlt sich die Spezifikation ‘Herr der Löwen’, wenn zur Diskussion steht, welcher Heldentyp (ein assyrischer, babylonischer, medischer, phöniko-persischer, griechischer, ägyptischer...) mit welchen Tieren kombiniert werden kann oder nicht.

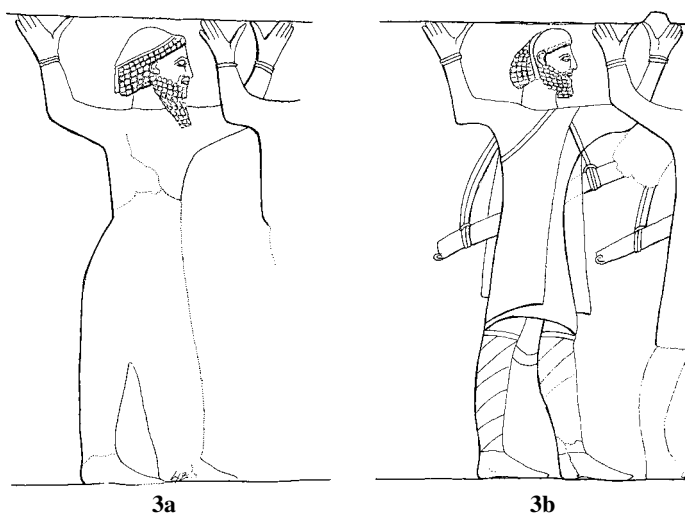


**Fig. 2** Basisgravur eines graeco-persischen(?) Konoiden mit Darstellung eines 'Herrn der Löwen' über zwei nach außen gewandten, liegenden, geflügelten Sphingen (Slg. J. R. Stewart, Lajard 1847: pl. 53:9).

einfach als natürliches Haupthaar zu interpretieren. Der Blick auf ikonographische Parallelen erfordert die Prüfung verschiedener Möglichkeiten.

Die u. W. engste Parallele zur Darstellung des Helden auf unserem Siegel bietet ein Konoid aus Sardonyx der Sammlung J. Robert Stewart, das einen 'Herrn der Löwen' über liegenden Sphingen zeigt. Leider ist uns das Siegel nur durch eine Umzeichnung von Lajard (**Fig. 2**) bekannt, der manche Details dem eigenen Formempfinden angepasst zu haben scheint und vielleicht auch etwas durch Darstellungen aus Persepolis beeinflusst war. Immerhin stimmen zahlreiche Elemente der Kleidung und der Haltung des Helden mit denen auf unserem Siegel überein, auch wenn das Collier fehlt, der Schurz weniger detailliert gezeichnet und die Hosen quadriert sind. Die Kopfbedeckung des Helden ist hier eindeutig als hohe Kappe zu identifizieren, wie sie auf achämenidischen Reliefs zahlreich für persische Garden, Höflinge und Aristokraten bezeugt ist. Ungewöhnlich ist allerdings, dass zwei Bänder nach hinten abstehen, wo sonst nur ein einziger Fortsatz dargestellt ist.

Zum Vergleich sind zunächst Darstellungen aus Persepolis heranzuziehen: Die besagte Kopfbedeckung findet sich in vielfacher Ausführung an den Treppen im Osten und Norden des Apadana, die wohl noch von Darius I. stammen und ins frühe 5. Jh. zu datieren sind. Im Zug der adligen Festgäste erscheinen hier bekanntlich alternierend Männer im plissierten Faltenengewand und Federkrone neben solchen mit festerer (wohl aus Leder geschnittener) Kleidung, die meist ein knielanges, gegürtetes Oberkleid mit Hosen verbindet. Letztere tragen eine kugelige, wohl ebenfalls aus Leder oder gar Fell gefertigte Kappe, an die hinten mit einer Öse ein Band oder Tierschwanz (Koch 1992: 220) befestigt wurde (sehr schön erkennbar beim Hofmarschall auf dem sog. Audienzrelief, Walser 1990: Abb. 47). Die



**Fig. 3** Thronträger am Grab des Xerxes: **a** Meder (Schmidt 1970: fig. 40, Tomb II no. 2); **b** Lydier (ebd. fig. 47, Tomb II no. 22; Zeichnungen: Ulrike Zurkinden-Kolberg).

beiden Gruppen werden gerne als “Perser” und “Meder” bezeichnet, doch handelt es sich hierbei vielleicht um ein Missverständnis. Nach Heidemarie Koch ist die kugelige Kopfbedeckung “abgeleitet worden von der elamischen Könige und Prinzen und unter Dareios zu einer der hohen persischen Beamten und Adeligen geworden” (1992: 220).

Freilich ist die Kalotte des Helden auf unserem Siegel viel flacher als die kugelig runden oder gar hochovalen Kappen der Reliefs aus Persepolis (vgl. etwa Schmidt 1953: pl. 50-52, 57-58, 65C, die Reliefs am Aufgang zum Tripylon bei Walser 1980: Abb. 100 und die bei Koch 1992: 219f mit Abb. 161 diskutierte Bronzestatue) oder auf Siegelbildern wie **Fig. 2**. Auf dem Ammaner Siegel fehlt überdies das für die kugelige Kappe sonst übliche Anhängsel, das über das Haarbüschel nach hinten herab hängen oder wie bei **Fig. 2** nach hinten abstehen müsste.

Kein Anhängsel hat die zylindrische Kopfbedeckung, die auf dem Audienzrelief der persische König und der Kronprinz (Walser 1980: Abb. 40, 42, 46), auf dem Torrelief des Hundertsäulensaals auch manche persische Gardisten tragen (ebd. Abb. 78-79). Sie ist oben aber flach, nicht gerundet und wird deshalb in Profilansicht ‘eckig’ wiedergegeben. Eine (wohl durch den Haarschopf verursachte) leichte Wölbung hat zwar die ganz ähnliche Mütze, die auf manchen Torreliefs von Persepolis der einen Löwen, einen Stier oder ein Mischwesen bekämpfende Held trägt (ebd. Abb. 90-96) und die auch auf etlichen Siegeldarstellungen des sog. persischen Helden dar-



**Fig. 4** Basisgravur eines phönizischen Konoiden mit Darstellung eines ‘Herrn der Sphingen’ (a: Lajard 1847: pl. 51:6; b: nach De Clercq 1903: no. 50 = Nunn 2000: Taf. 61:215; Zeichnung: Ulrike Zurkinden-Kolberg).

**Fig. 5** Basisgravur eines phönizischen Konoiden mit Darstellung eines ‘Herrn der geflügelten Stiere’ (nach De Clercq 1903: no. 52 = Nunn 2000: Taf. 61:214; Zeichnung: Ulrike Zurkinden-Kolberg).

gestellt sein dürfte.<sup>9</sup> Im Unterschied dazu ist die Kopfbedeckung auf unserem Siegel aber viel deutlicher gerundet. Man möchte deshalb eher an eine runde Kalotte oder Mütze denken, wie sie manche medische Thronträger auf den Grabreliefs in Naqš-e Rostam zu tragen scheinen, etwa derjenige vom Grab II des Xerxes (**Fig. 3**).<sup>10</sup>

Genauere Parallelen bez. der Frisur bzw. Kopfbedeckung finden sich nun aber in der levantinischen Glyptik. Stellvertretend seien hier drei Achat-Konoiden aus der Slg. De Clercq genannt: Der erste mit einem ‘Herrn der Sphingen’ (**Fig. 4a-b**<sup>11</sup>) dürfte aus stilistischen Gründen (u. a. aufgrund der Flügelsonne, vgl. Parayre 1990: pl. 3:44, 45) in das 5. Jh. zu datieren sein. Ein zweiter aus dem sidonischen Kunsthandel zeigt den Helden im Einzelkampf gegen einen geflügelten, menschenköpfigen Sphingen mit Zackenkrone (Nunn 2000: Taf. 61:217). Beim dritten Beispiel bändigt der Held zwei geflügelte Stiere (**Fig. 5**). Zwar lassen diese Parallelen, da auch sie nur durch Lithographien bzw. Zeichnungen aus dem 19. oder frühen 20. Jh. dokumentiert sind, keine eindeutige Entscheidung der Alternative zwischen Frisur oder Kopfbedeckung zu. Doch stimmen sie bezüglich der unterschiedlichen Behandlung von Kalotte (nicht schraffiert) und Haarbüschel (schraffiert oder Kugelbohrung) mit unserem Siegel überein und zeigen damit, dass dieses einer in der Levante bekannten Konvention folgt. Darüber hinaus legen sie die Annahme einer stilistischen Entwicklung von einer älteren dreiteiligen (Kalotte, Stirnhaarzeile, Nackenhaarbüschel) zu

<sup>9</sup> Bei sorgfältiger Ausführung am Apadana zeigt sich freilich, dass die Wölbung oft das Haupthaar selbst meint und der Kopfschmuck nur aus einem breiten Band besteht.

<sup>10</sup> Allerdings ist wegen des starken Schlagschattens auf den Photos die Höhe der Mütze nicht recht abschätzbar.

<sup>11</sup> Lajard (**Fig. 4a**) stellt die Haarfransen etwas zu bauchig dar.

einer jüngeren zweiteiligen Gestaltung nahe, bei der Stirn- und Nackenhaar zusammengezogen und die Mütze nur noch eine Art ‘Käppchen’ darstellt.

#### *b. Collier mit Anhänger*

Das Collier, das der Held auf unserem Siegel trägt, ist nicht achämenidisch. ‘Medische’ und ‘persische’ Würdenträger, wie sie in Persepolis dargestellt sind, tragen zwar häufig ein schnurförmiges Collier, doch weist dieses nie ein senkrecht über die Brust fallendes Band auf. Genau ein solches Collier trägt nun aber der Held auch auf dem eben genannten Konoiden von **Fig. 4** – nicht aber auf der Parallele von **Fig. 2**. Bei **Fig. 5** ist nicht ganz klar, ob ein V-förmiger Kragenausschnitt oder ein ebensolches Halsband dargestellt werden sollte. In letzterem Fall würde das nach unten hängende Band fehlen, doch meinen wir auf Lajards Abbildung die knopfartige Verdickung im Ausschnitt erkennen zu können, die an einen Siegelstein o. ä. denken lässt (vgl. generell zur Tragsitte von Siegeln und entsprechenden Darstellungen Collon 2001).<sup>12</sup>

#### *c. Zur Kleidung*

Der ‘Herr der Löwen’ wird auf perserzeitlichen Siegeln meist mit einem von zwei leicht unterscheidbaren Gewandtypen dargestellt: Schon im 7./6. Jh. gängig, aber noch bis ins 4. Jh. bekannt ist zum einen das geschlitzte, vorne offene babylonische Schalgewand (Typ B). Erst ab der Regierungszeit Darius’ I. kann der Held auch im plissierten zweiteiligen Faltenengewand der Perser (Typ P) dargestellt werden, das oft missverständlich als *kandys* bezeichnet wird (der eigentlich ein Mantel ist). Eine dritte Darstellungsform kombiniert das geschlitzte babylonische Schalgewand mit dem persischen Obergewand (vgl. Nunn 2000: 108; Typ BP).

Die Bekleidung des Helden auf unserem Siegel weicht von diesen drei Varianten deutlich ab. Sie besteht offenbar aus drei Teilen: einem (vermutlich langärmeligen) Hemd, einem aufwändig dekorierten kurzen Schurz mit Gürtel und den durch feine horizontale Linien hervorgehobenen Beinkleidern. Eine ähnliche Kombination von Schurz und Hose findet sich auch auf der Parallele aus der Sammlung Stewart (**Fig. 2**). Dort ist die Beinkleidung aber durch Quadrierung hervorgehoben. Hemd und Schurz sind weniger different gestaltet, so dass man nicht ausschließen kann, dass es sich um ein einziges, auf die Oberschenkel (manchmal bis zu den Knien) reichendes, auf Hüfthöhe gegürtetes Oberkleid handelt, wie es in Persepolis vielfach bezeugt ist und häufig mit den Medern in Verbindung gebracht wird (Beispiele bei Walser 1980: Abb. 59-62; zur Deutung Stronach 1987: 309, vgl. aber Koch 1992: 214).

<sup>12</sup> Ein Collier trägt vielleicht auch der Held im babylonischen Schalgewand auf einem Glaskonoiden, der 1951 in Qafqafa, Jordanien, erworben wurde (Eggler & Keel 2006: 430-431).



6



7

**Fig. 6** Abdruck eines 'graeco-persischen' Rollsiegels mit Darstellung eines 'medischen' Herrn der Löwen, rechts ein 'persischer' Held mit Zackenkrone und Faltengewand als Bogenschütze (Brandt 1968: Taf. 5:232 = Zazoff 1983: Taf. 38:3; Zeichnung: Ulrike Zurkinder-Kolberg).

**Fig. 7** Basisgravur eines phönizischen Grünsteinfacies-Skaraboiden vom Tell Keisan, frühes 5. Jh.: Ein persischer Held bändigt bzw. bedroht einen geflügelten Stier (Keel 1980: 277-278 no. 21 = Uehlinger 1999: 154-155 no. 9).

Männer mit eng anliegenden Hosen, deren Beschaffenheit und möglicherweise Musterdekor durch eine zusätzliche Gravur (meist Schraffur oder Quadrierung) charakterisiert werden, sind auf Siegeln der ausgehenden Eisenzeit, v. a. aber der Perserzeit gut belegt (Typ M). Sie begegnen als Reiter auf elamitischen Rollsiegeln der vorachämenidischen und achämenidischen Zeit (Wiseman 1958: no. 107; vgl. Porada 1948: 102 mit no. 812) ebenso wie auf persischen oder 'gräko-persischen' Stempel- und Rollsiegeln, z. B. aus einem Rollsiegel vom 3 km östlich des Jordans gelegenen Tall al-Mazar (Eggler & Keel 2005: 304-305 Nr. 22). Sie können aber auch stehend dargestellt werden, so z. B. auf Rollsiegeln aus Fundorten nahe bei Amman wie Tall al-'Umayri (ebd. 354-355 Nr. 77) oder dem Grab von al-Meqabalen (ebd. 190-191 Nr. 2; vgl. auch Teissier 1984: no. 295).

Auf einem Skaraboiden aus Chalzedon des Ashmolean Museum (Gow 1928: pl. 10:4 = Furtwängler 1900: I Taf. 12:13) ist deutlich zu sehen, dass die schreitende Figur über den eng anliegenden, horizontal schraffierten Hosen noch einen Schurz trägt. Auf den Reliefs von Persepolis (Schmidt 1953, 1970) werden die Hosen der Meder jedoch nie mit Schraffur dargestellt (allerdings lässt sich nicht ausschließen, dass sie dort ursprünglich zumindest teilweise bemalt waren). Unter den zahlreichen Thronträgern, die bei persischen Gräbern mit Hosenkleidung abgebildet sind, ist nur die Beinkleidung eines *Lydiens* durch Querlinien herausgehoben, allerdings schräg gewickelt, nicht horizontal gestreift (**Fig. 6**). Auf der sog. Nolan-Amphore (Gow 1928: 146, 148-149, fig. 6) hingegen trägt der vorwärts stürmende persische Soldat wie auf einer anderen athenischen Vase des 5. Jh.s aus Mykonos (Miller 1997: no. 15) unter dem Waffenrock strumpfhosenartige, mit Zickzacklinien versehene Beinkleider (*ἀναξυρίδες*). Obwohl

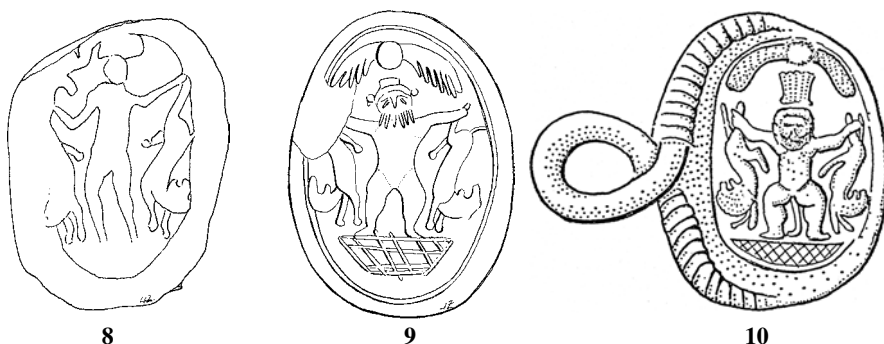


diese gemusterte Strumpfhose auch aus Susa (vgl. Koch 1992: 214; Calmeyer 1972-75b: 475, Abb. 3; Calmeyer 1987-90: 616) bekannt ist, wurde sie doch vor allem im Westen zur Darstellung der östlichen Barbaren verwendet. Sehr schön ist diese Tracht auf einem Krater von al-Mina abgebildet (Boardman 1975: 26, fig. 12; vgl. auch Metzger 1951: pl. 11:4, 16:4, 19 links oben). Dieselbe Bekleidung ist auch auf 'graeco-persischen' Gemmen zu sehen (Zazoff 1983: Taf. 41:82; vgl. 40:77; 41:94; Zwierlein-Diehl 1969: Taf. 41:190).<sup>13</sup> Etwas weiter geschnitten sind die mit Falten versehene und unter einem Rock getragenen Hosen auf Siegelabdrücken vom Wadi ed-Daliyeh (Leith 1997: pl. 9:WD27, 11:WD6; vgl. Boardman 1975: nos. 87, 88) oder einer Berliner Silberstatuette eines persischen Soldaten (Gow 1928: 147, fig. 5; vgl. Koch 1992: Taf. 36). Manchmal sind die unter dem Rock getragenen Hosen wie bei **Fig. 2** netzartig gemustert (**Fig. 6-7**; vgl. auch Calmeyer 1972-75b: 473f mit Abb. 1, 2).

Was die Dekoration des Schurzes betrifft, so ist zwischen der Kassettenumrahmung und den Diagonalen im Zentrum zu unterscheiden. Für erstere haben wir bislang keine genaue Parallele finden können, obwohl sie an die Dekoration von Heldenkleidung auf neubabylonischen Siegeln erinnert (Porada 1948: no. 761; Collon 1987: no. 371; etwas einfacher Moortgat 1940: Nr. 735). Unser Siegel schließt vielleicht an jene Tradition an. Selbst auf detaillierten Vasenmalereien lässt sich keine genaue Parallele finden. Was die sich kreuzenden Diagonalen betrifft, so liegt eine relativ nahe Parallele auf einem Skaraboiden aus Grünsteinfacies vom Tell Keisan vor: Der einen geflügelten Stier am Horn packende Held trägt zwar offenbar eine *kidaris* (die gezackte Krone), sein kurzer Schurz weist aber ähnliche Kreuzdiagonalen auf und scheint überdies mit horizontal gestreiften Hosen kombiniert zu sein (**Fig. 7**). Die bereits erwähnte Amphore des späten 5. Jh.s aus Mykonos (Miller 1997: no. 15) zeigt einen Perser, auf dessen Schurz zwei kleine Kreuze aufgestickt sind. Auf einer rotfigurigen Lekythos des 4. Jh.s aus Basilicata (Boardman 1975: 26, fig. 12) ist die ganze Bekleidung tanzender Orientalen mit Kreuzen bestickt. Vielleicht stehen die sich kreuzenden Diagonalen auf dem Ammaner Siegel hiermit in einem Zusammenhang.

Aufgrund dieser Beobachtungen zur Tracht des Helden lässt sich folgendes *Zwischenfazit* formulieren: Das Siegel aus Amman will einen *persischen* (evtl. *medischen*) Helden darstellen, tut dies aber auf recht eigenwillige Art (Typ 'M'). Die Darstellung der Kopfbedeckung zeigt, dass es in der Tradition der 'medischen' Heldendarstellung steht, dass die ursprünglich kugelige Kappe sich im Westen aber zur flachen Mütze verändert und den in den Nacken fallenden Tierschwanz verloren hat. Auch das über den

<sup>13</sup> Ein griechisches, rechteckiges Siegel aus Achat mit Darstellung derselben Kleidung zeigt Gow 1928: pl. 10:10.



**Fig. 8** Bulle mit Abdruck eines gräko-phönizischen Stempelsiegels des 4. Jh.s, dessen Basisgravur an die Stelle des Helden einen offenbar nackten Mann (Hera-  
kles?) setzt (Leith 1997: pl. 12:WD47).

**Fig. 9** Basisgravur eines phönizischen Skaraboiden aus Aschkelon mit Darstel-  
lung von Bes als ‘Herrn der Löwen’ (Keel 1997: Aschkelon Nr. 8).

**Fig. 10** Phönizischer Skarabäus aus Karthago mit Darstellung von Bes als ‘Herrn  
der Löwen’ (Vercoutter 1945: no. 654 = Wilson 1975: 89, fig. 3:1).

Hosen getragene, ursprünglich einteilige und gegürtete Oberkleid ist miss-  
verstanden worden, so dass die Tracht des Helden nun dreiteilig aus Hemd,  
kurzem Schurz und Hosen bestehend vorgestellt wird. Der Siegelschneider  
dürfte dabei bestimmten Darstellungskonventionen und Mustern gefolgt  
sein, ohne die ‘medische’ Tracht aus eigenem Augenschein gekannt haben.

#### *d. Zur Armhaltung des ‘Herrn der Tiere’*

Das Motiv des ‘Herrn der Tiere’ tritt in der persischen Glyptik in den un-  
terschiedlichsten Kombinationen auf (vgl. im Blick auf Siegelungen aus  
dem Fortification Archive von Persepolis Garrison & Root 2001). Bei Dar-  
stellungen, auf denen ein persischer (oder ‘medischer’) Held zwei Löwen  
invertiert an je einem Hinterbein hochhält, sind u. W. drei Armstellungen  
gebräuchlich<sup>14</sup>:

- (1) Die Arme sind wie auf **Fig. 1, 2** und **4** seitlich *angewinkelt*: Diese – gleichsam  
‘natürlichste’ – Haltung geht auf neuassyrische und spätbabylonische Darstel-  
lungen des ‘Herrn der Tiere’ zurück und wird mindestens bis ans Ende des 5.

<sup>14</sup> Für Vergleichsmaterial aus archäologisch gesicherten Kontexten vgl. Rollsiegelabdrü-  
cke aus Persepolis (Garrison & Root 2001: I 256-268, Ende des 6. bis Mitte des 5. Jh.s),  
ein Rollsiegel aus Deve Hüyük (Buchanan 1966: no. 681, 5. Jh.), Stempelsiegelabdrü-  
cke aus Nippur (Bregstein 1993: nos. 6-18; 2. Hälfte 5. Jh.) und Wadi ed-Daliyeh (Leith  
1997: pl. 17: WD17, WD36, WD51, Mitte 4. Jh.) sowie zwei Münzen aus einem Hort-  
fund von Samaria (Meshorer & Qedar 1999: 107 nos. 130, 131, 4. Jh.). Aus Sammlun-  
gen stellvertretend für vieles: Delaporte 1910: pl. 38:636; Moortgat 1940: Nr. 762; Po-  
rada 1948: nos. 824, 825; Buchanan 1966: no. 680; Brandt 1968: Taf. 26:236; Buchanan  
& Moorey 1988: nos. 448, 449.

Jh.s beibehalten. Darstellungen des babylonischen (Garrison & Root 2001: pl. 95; Bregstein 1993: nos. 52-57) finden sich neben solchen des persischen Helden (vgl. Bregstein 1993: nos. 6-10, 12-14, 17). Dieser Typ scheint dann im Westen auf Herakles-Darstellungen (mit offenbar nacktem griechischem Helden) übergegangen zu sein (**Fig. 8**).

- (2) Die Arme werden *gestreckt horizontal* gehalten: Diese Armstellung findet sich bevorzugt in der Perserzeit, meist – aber nicht ausschließlich<sup>15</sup> – beim persischen ‘königlichen’ Helden (Typ P). Am natürlichsten wirkt sie dort, wo die gebändigten Tiere aufrecht stehen, der Held sie an der Gurgel fasst und auf diese Weise ihre Mäuler von sich fern hält (vgl. Garrison & Root 2001: Pls. 15-18, 20-21, 29). Die Haltung ist dann aber auch in Verbindung mit invertierten Löwen eingesetzt worden: Garrison & Root 2001: pl. 95 (Persepolis); Bregstein 1993: nos. 11, 16, 18 (Nippur); Meshorer & Qedar 1999: 107 no. 131 (Samaria).
- (3) Die Arme werden wie auf **Fig. 3** *gestreckt schräg nach oben* gehalten: Auch diese Variante begegnet schon in Persepolis (Schmidt 1957: pl. 3, seal no. 2; pl. 4, seal no. 6), am unnatürlichsten dort, wo ein babylonischer Held zwei invertierte Löwen an den Schwänzen hochhält (Garrison & Root 2001: I 256f Cat. no. 171; Keel-Leu 2004: Nr. 255 aus Persepolis). In der Regel hält der Held die Löwen an einem Hinterbein, vgl. Garrison & Root 2001: I 257f Cat. no. 172, 260f Cat. no. 174 etc. (Persepolis); Buchanan 1966: no. 681 (Deve Hüyük), Bregstein 1993: no. 15 (Nippur); Leith 1997: pl. 17 (Wadi ed-Daliyeh); Meshorer & Qedar 1999: 107 no. 130 (Samaria). Diese Haltung ist im Westen über phönizische Skarabäen, die für den Helden den ägyptischen Bes einsetzten (**Fig. 9-10** aus Aschkelon und Karthago), und Glaskonoiden, welche die Tradition des babylonischen Helden als ‘Herrn der Tiere’ weiterführten, popularisiert worden.

Die Armhaltung auf dem Ammaner Siegel führt also eine Tradition fort, die ursprünglich aus Mesopotamien stammen könnte, sich im Westen aber bereits seit längerer Zeit etabliert hatte.

#### *e. Zur Haltung der Löwen*

Drei Haupthaltungen der invertierten Löwen können beim Bildtyp ‘Herr der Löwen’ bzw. *heroic contest* unterschieden werden:

- (1) Die häufigste Haltung der invertierten Löwen zeigt diese, wie sie sich mit dem freien Hinterbein und einem Vorderbein am Körper des Helden abstützen, während das andere Vorderbein nach unten hängt bzw. sich am Boden aufstützt. Diese Haltung findet sich im sog. Hofstil schon in Persepolis (Schmidt 1957: pl. 3, seal no. 2), in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s dann auch in Nippur (Bregstein 1993: nos. 6-8, 11, 12 u. ö.) und anderswo (vgl. Boardman 1970: no. 107).

<sup>15</sup> Eindrückliche Beispiele in assyrischer Tradition bietet das um 500 entstandene jüngere Siegel Parnakas, PFS 16 (Garrison & Root 2001: I 92-94 Cat. no. 22, II pl. 15a-f) und eine Siegelung (aus Persepolis) im BIBEL+ORIENT Museum in Freiburg Schweiz (Keel-Leu 2004: Nr. 255).

- (2) Eine Variante dieser Haltung zeigt das zweite Hinterbein zum Helden hin gestreckt, die beiden Vorderbeine dagegen nach unten hängend oder sich am Boden abstützend. Sie ist in Persepolis (Schmidt 1957: pl. 4, seal no. 6) und Nippur (Bregstein 1993: Nos. 9, 13), aber auch in Deve Hüyük (Buchanan 1966: no. 681) und anderswo bezeugt (vgl. Boardman 1970: no. 108 aus Gebelain).
- (3) Eine dritte Variante unterscheidet sich von den beiden anderen dadurch, dass weder das freie Hinterbein noch die Vorderbeine den Helden berühren. Die Vorderbeine können unterschiedliche Positionen einnehmen:
  - a. ein Bein nach oben, eins nach unten (z. B. Bregstein 1993: nos. 10, 14 aus Nippur),
  - b. beide parallel nach unten.

Letztere Haltung, die wir vom Siegel aus Amman kennen, ist auch typisch für die Löwen vom Wadi ed-Daliyeh (Leith 1997: pl. 17) und findet sich noch auf einer Münze im Hortfund von Samaria (Meshorer & Qedar 1999: no. 130).<sup>16</sup> Auf dieselbe Art dargestellt sind die Löwen auf dem phönizischen Skaraboiden aus Aschkelon (**Fig. 9**) und dem Skarabäus aus Karthago (**Fig. 10**). Auf einer Siegelabrollung aus Memphis ist es ein geflügelter Held mit hoher Kappe, der die Löwen in dieser Haltung meistert (Petrie, Mackay & Wainright 1910: pl. 36:29). Diese Beispiele sowie die bereits genannte ‘Herakles’-Darstellung auf einem Siegelabdruck aus dem Wadi ed-Daliyeh (**Fig. 8**) deuten darauf hin, dass diese Haltung, selbst wenn sie nicht westlichen Ursprungs sein sollte, sich im Westen jedenfalls besonderer Beliebtheit erfreute.

*Zusammenfassend* lässt sich festhalten, dass das Siegel aus Amman mit hoher Wahrscheinlichkeit in einem *phönizischen Atelier* entstanden ist, woher es im 5. Jh. wohl auf dem Handelsweg nach Palästina oder direkt ins Ostjordanland gelangt sein dürfte. Die Diskussion hat auch gezeigt, dass der Bildtyp ‘Herr der Löwen’ in der levantinischen Glyptik des 5. und 4. Jh.s nur sehr selten mit dem ‘medischen’ Helden besetzt wurde. Wenn das Siegel aus Amman genau diesen speziellen Typ repräsentiert, wird sich darin nicht nur eine spezielle Werkstatt-Tradition, sondern auch eine bestimmte Option des Siegelbesitzers widerspiegeln. Ihm wollen wir uns im folgenden zuwenden.

### 3.3. Die Inschrift

#### a. Lesarten

Der einstige Besitzer des Siegels ist dank der Inschrift, die auf Kopfhöhe des Helden horizontal verläuft, als *Hašabyah* zu identifizieren. Der Name weist ihn als zu einer jahwistischen, vielleicht judäischen Familie zugehörig aus. Unter der Standlinie sind Reste von zwei weiteren Schriftzeichen

<sup>16</sup> Sammlungen bieten weiteres Vergleichsmaterial, vgl. etwa Moortgat 1940: Nr. 762; Buchanan 1966: no. 681.

([(x)x]x $\hbar$ ) zu erkennen. Das letzte Zeichen  $\hbar$  liegt unter dem hinteren Fuß des Helden, was eine recht große Fläche des Segments freilässt; die Inschrift muss demnach mit jenem Zeichen geendet haben. Vom Zeichen davor ist nur der obere Teil erhalten. Es könnte sich um ein  $d$ ,  $y$  oder  $r$  gehandelt haben.<sup>17</sup> Im abgebrochenen Teil dürfte noch mindestens ein und können maximal zwei bis drei Zeichen gestanden haben.

Es mag verwegen erscheinen, auf dieser prekären Grundlage das hier ursprünglich zu lesende Wort bestimmen zu wollen. Folgende hebräische Personen- oder Stammesnamen kämen z. B. in Frage (in alphabetischer Reihenfolge):

- (1) [ $\hbar$ ]r $\hbar$  – 1Chr 8,1 (von Noth 1928: Nr. 113 emendiert).
- (2) [ $\rho$ ]y $\hbar$  – 1Sam 9,1 (Noth 1928: Nr. 204, nach ebd. 204 “wohl = mit großem Vorderkopf”).
- (3) [ $\imath$ ]r $\hbar$  – Esra 2,5; Neh 7,10; 1Chr 7,39 (Noth 1928: Nr. 219, “Wildstier” wie akk. *ar $\hbar$ u*).
- (4) [ $\bar{b}$ ]r $\hbar$  oder [ $\bar{b}$ ]y $\hbar$  – “flüchtige Schlange” (Jes 27,1; Ijob 26,13), in 1Chr 3,22 als PN im Schlussteil des Davididenstammbaums bezeugt (Noth 1928: Nr. 312, ebd. 227 wegen arab. *bari $\hbar$ un* eher “mit gebrochenem Rücken”?).
- (5) [ $\bar{z}$ ]r $\hbar$  – (Noth 1928: 184, 205) als PN eines Sohnes Judas (Gen 38,30; Neh 11,24; 1Chr 2,4.6 9,6 u. ö.), aber auch Simeons (Num 26,13; 1Chr 4,24) bezeugt und außerdem Name einer Levitenfamilie (1Chr 6,6.26); PN des Vaters des edomitischen Königs Jobab (Gen 36,33; 1Chr 1,44), aber auch eines edomitischen Stamms (Gen 36,13.17; 1Chr 1,37), schließlich PN eines Königs von Kusch (2Chr 14,8).
- (6) [ $\bar{y}$ ]r $\hbar$  – 1Chr 27,8, vgl. *y $\bar{z}$ r $\hbar$ y $\hbar$*  1Chr 7,3; Neh 12,42 (Noth 1928: Nr. 650).
- (7) [ $\bar{y}$ ]r $\hbar$  – Gen 10,26; 1Chr 1,20; Name einer arabischen Sippe aus dem Stamm Joktan.
- (8) [ $\bar{n}$ s]y $\hbar$  – Esra 2,54; Neh 7,56 (Noth 1928: Nr. 967, ebd. 228 “= treu”).

U. W. nicht als PN bezeugt, aber denkbar wären:

- (9) [ $\rho$ ]r $\hbar$  – “junge Brut, kleiner Vogel” (Dtn 22,6; Ps 84,4; Ijob 39,30), ob auch PN?
- (10) [ $\bar{q}$ ]d $\hbar$  – ein Edelstein (Jes 54,12), PN?
- (11) [ $\rho$ ]r $\hbar$  – “Blüte”, auch PN?
- (12) [ $\bar{q}$ ]r $\hbar$  – “Kahlkopf” (Lev 13,40; 2Kön 2,23), auch PN?

Wenn schließlich etwas anderes als ein PN ergänzt werden sollte, kämen als weniger aussichtsreiche Kandidaten für eine weitergehende Spurensuche auch noch in Frage (Übersetzungen nach DNWSI):

- (13) [ $\bar{z}$ ]r $\hbar$  – “Landsmann, Eingeborener”.
- (14) [ $\imath$ ]y $\hbar$  – “kinsman” (nur Sam’al)

<sup>17</sup> Ein waagerechtes Strichlein auf gleicher Höhe wie der spitze Abschluss des vorletzten Zeichens ist nicht Rest eines drittletzten Zeichens, sondern eine beim Bruch entstandene Störung.

- (15) [b]rh III – “to bolt” (> “Torsteher”, nur Palmyrenisch)
- (16) [m]rh – “guide” (?), von RH I, nur Punisch; vgl. aram. und hebr. rh “Weg”)
- (17) [mz]rh – “a certain community, assembly, religious board” (nur Punisch)
- (18) [mq]dh – “one who lights (the lights in the temple)” resp. “one who drills (in wood or metal)” (Aramäisch, Punisch)
- (19) [m]rh – “subst. of uncertain meaning in the comb[ination] mtrh štrny (in all instances preceded by mqm lm), possible indication of cultic function”; “priest assigned to the service of”? (Phönizisch und Punisch)

Die Schrift ist – trotz des jahwistischen Personennamens und trotz der auffälligen Neigung mancher Zeichen – nicht genuin hebräisch. Manche Zeichen weisen eher in Richtung einer relativ kursiven aramäischen Schrift des 6./5. Jh.s (vgl. Naveh 1970): das *h* mit einem einzigen, leicht schrägen Querstrich, das in einer einzigen Spitze konvergierende *š*, das relativ stark geneigte *h* mit seinen zwei Querstrichen, die nicht parallel, sondern auseinander laufen. Manche Zeichen wirken aber noch geradezu klassisch – das *b* mit oben geschlossenem Kopf, das *b* mit einem relativ kurzen Unterstrich – und lassen es geraten erscheinen, mit der Datierung der Inschrift nicht zu tief zu gehen. Ikonographie und Epigraphik sind somit konvergent und sprechen für eine Datierung des Siegels wohl in die erste Hälfte des 5. Jh.s. Diese Schrift in einer Epoche, die durch zunehmende großregionale Integration im Rahmen der persischen Reichspolitik gekennzeichnet ist, lokal oder regional genau zu verorten, sind wir derzeit nicht in der Lage.

#### b. Zum Personennamen

Der Name *Hašabyah* bedeutet “Yah(we) hat bedacht” bzw. “Yah(we) hat angerechnet” (*ḤŠB qal* HAL I “achten, wertschätzen, anrechnen, planen, ersinnen, erfinden”, DCH III “think, consider, plan, invent, value”). Er begegnet epigraphisch vielleicht erstmals in der Petition eines jüdischen Landarbeiters (KAI 200), die dem Fundort, einer ins letzte Drittel des 7. Jh.s datierten Festung in der Nähe von Yavne, um 1960 zu ihrem Namen *Mešad Hašavyahu* verholten hat.<sup>18</sup> In der längeren Form *ḥšbyhw* ist der Name auch auf einem hebräischen Siegel in Londoner Privatbesitz bezeugt (Deutsch & Heltzer 1997: 51-52 no. 102; Renz & Röllig 2003: 227 Nr. 8.64). In der Hebräischen Bibel kommt er nur selten in der Langform (1Chr 25,3 26,30; 2Chr 35,9), häufiger in der Kurzform *ḥšbyh* (1Chr 6,30 9,14 25,19 27,17; Esr 8,19.24; Neh 3,17 10,12 11,15.22 12,21.24) und einmal als etwas komplizierteres *ḥšbnh* < *ḥšbnyh* (Neh 10,26) vor. Die Belege weisen ausnahmslos in die Perserzeit.

Das Verb *ḤŠB* wird in der Hebräischen Bibel relativ häufig mit dem Gottesnamen *Yhwh* oder einer anderen Gottesbezeichnung (‘, *lwh*, *’dny*)

<sup>18</sup> Anstatt *ḥšbyhw* liest man dort freilich seit langem das im 7. Jh. weniger auffällige *ḥš’yhw* (Renz 1995: 326 mit Anm. a zu Z. 7).

als Subjekt konstruiert (Übersetzungen im Folgenden außer in Ijob – und mit Ausnahme des Tetragramms – nach der Zürcher Bibel):

- Gen 15,6 – “Er (Abraham) glaubte YHWH, und das *rechnete* er ihm als Gerechtigkeit *an*.”
- Gen 50,20 “Ihr (Brüder) *habt* zwar Böses gegen mich (Josef) *geplant*, aber Gott hat es zum Guten gewendet, um zu tun, was jetzt zutage liegt: ...”
- Jer 18,8 – “Kehrt aber jenes Volk, über das ich geredet habe, zurück von seiner Bosheit, so bereue ich das Unheil, das ich ihnen anzutun *geplant* habe.”
- Jer 26,3 – “Vielleicht hören sie und kehren zurück, ein jeder von seinem bösen Weg; dann bedaure ich das Unheil, das ich ihnen anzutun *plane* wegen der Bosheit ihrer Taten.”
- Jer 29,11 – “Denn ich, ich kenne die Gedanken, die ich über euch *denke* – Spruch YHWHs –, Gedanken des Friedens und nicht zum Unheil, um euch eine Zukunft zu geben und Hoffnung.”
- Jer 36,3 – “Vielleicht hört das Haus Juda von all dem Unheil, das ich *vorhabe*, ihnen anzutun, damit sie umkehren, ein jeder von seinem bösen Weg, und damit ich ihnen ihre Schuld und ihre Sünde verzeihe.”
- Jer 49,20 – “Darum hört den Beschluss YHWHs (*‘st Yhwh*), was er beschlossen hat über Edom, und seine Pläne (*mḥšbwt*), die er *geplant* hat für die Bewohner von Teman: ...”
- Jer 50,45 – “Darum hört den Beschluss YHWHs (*‘st Yhwh*), was er beschlossen hat über Babel, und seine Pläne (*mḥšbwt*), die er *geplant* hat für das Land der Kasdäer: ...”
- Mi 2,1.3 – “Wehe denen, die auf ihren Lagern Unheil *planen* und böse Taten (...). Darum, so spricht YHWH: Seht, gegen diese Sippe *plane* ich Unheil...”
- Ps 32,2 – “Wohl dem Menschen, dem YHWH die Schuld nicht *anrechnet*...”
- Klgl 2,8 – “YHWH hat *geplant*, die Mauer der Tochter Zion zu zerstören...”
- Ijob 13,24 – “Warum verbirgst du (El) dein Angesicht und *schätzest* mich als einen Feind für dich *ein* (ZB: behandelst mich wie einen Feind)?”
- Ijob 19,11 – “Und seinen (Eloahs) Zorn ließ er gegen mich entbrennen, er *schätzte* mich *ein* als seinen Feind (ZB: behandelte mich wie einen Feind).”
- Ijob 33,10 – (Elihu in fingiertem Zitat:) “Seht, er (Gott) erfindet Anklagen gegen mich (Ijob), er *schätzt* mich *ein* als seinen Feind (ZB: er behandelt mich wie einen Feind).”

Diese Stellen chronologisch einzuordnen würde einen erheblichen Aufwand an literar- und redaktionsgeschichtlichen Hypothesen erfordern, den wir hier nicht leisten können. Allein die Zusammenstellung zeigt aber, dass kaum ein Beleg vorexilisch angesetzt werden kann. Dass Jahwe *plant*, dachte man ausweislich des epigraphisch bezeugten Personennamens offenbar schon im 7. Jh. Dass er berechnet, Dinge ab- und Menschen einschätzt, scheint eine Vorstellung zu sein, die mit dem Verlust der staatlichen Selbständigkeit Judas größeres Gewicht und Bedeutung bekam. Sie impliziert eine spezifische Akzentuierung in der anthropomorphen Gottesvorstellung, vielleicht eine gewisse Moralisierung, die, was besonders das

Ijob-Buch zeigt, auch zu neuen und durchaus kritischen Problematisierungen des Gottesverhältnisses führte.

#### 4. Kultur- und religionsgeschichtliche Kontextualisierungen

##### 4.1. Ein Mann aus jahwistischer Familie im perserzeitlichen Amman

So ungewiss es angesichts der prekären Fundlage des Siegels und der nicht sicher deutbaren zweiten Zeile der Inschrift bleiben muss, welche Funktion Ḥašabyah ausgeübt haben könnte, so wahrscheinlich ist es doch, *dass* er in der ersten Hälfte des 5. Jh.s im Bereich der Zitadelle von Rabba(t Ammon) eine solche innehatte (vgl. zur historischen Situation der Ammonitis in der Perserzeit Hübner 1992: 210-216). Der Name Ḥašabyah beweist die Herkunft des Mannes aus jahwistischem Haus. Nun wissen wir leider nur sehr wenig über Existenz und Status von Jahwe-VerehrerInnen jüdischer und/oder samarischer Herkunft in der perserzeitlichen Ammonitis. Das hier besprochene Siegel ist deshalb umso bemerkenswerter und als eine neue Quelle für die Geschichte der Beziehungen Ammons zu Cisjordanien in der Perserzeit zu betrachten.

Wenn Ḥašabyah im Bereich der Zitadelle von Rabba(t-Ammon) tätig war, dann legt es sich nahe, in ihm eine Art Vorläufer des wenig später im Nehemiabuch genannten und dort bekanntlich vehement angegriffenen Tobija, eines prominenten Mitglieds der ammonitischen Verwaltungselite um 450 v. Chr. zu sehen. Auch Tobija (Keel 2007: § 1466) stammte aus jahwistischem Haus und war ausweislich seines Namens und des aus Neh 6,18 bekannten Namens seines Sohnes (*yhwḥnn*, Jehochanan) selbst ein Jahwe-Verehrer mit Verbindungen zum Jahwe-Tempel in Jerusalem, wo einer seiner Verwandten offenbar eine leitende Verwaltungsfunktion innehatte (Neh 13,4-9). Neh 3,35 bezeichnet Tobija als *h=‘mny* “Ammoniter”, Neh 2,10.19 als *h=‘bd h=‘mny*, was man mit “ammonitischer Knecht” oder wohl eher mit “ammonitischer Amtsträger” (bevollmächtigter Statthalter?) übersetzen kann. Tobija unterhielt laut Neh 2,19; 3,35; 4,1; 6,1.14 privilegierte Beziehungen zu Sanballat/Sîn-uballit, dem samarischen Gouverneur (vgl. aber Keel 2007: § 1459). Ulrich Hübner und andere verstehen das Verhältnis der beiden so, dass Tobija “ein in der Provinz-Hauptstadt Samaria eingesetzter Beamter” gewesen sei, “der die Aufgabe hatte, von dort aus die Subprovinz Ammon zu verwalten” (Hübner 1992: 214). Geographische Nähe von Sanballat und Tobija suggeriert in der Tat Neh 3,35, doch könnte jene Stelle eine samarische Szene unter dem Einfluss von 2,10 sekundär historisieren. Nichts spricht u. E. dagegen, Tobija auch in Amman residieren zu lassen, wo er nicht nur auf die Mitwirkung ortsansässiger AmmoniterInnen gezählt, sondern auch über einen kleinen Stab von eigenen Leuten (aus Juda oder Samaria) verfügt haben dürfte.



Haben Judäer und/oder Samarier in Rabba(t-Ammon) auch den Milkom/Melqart-Tempel besucht und dort vielleicht sogar einzelne Dienste verrichtet? Man kann sich eine solche "horizontale" Ökumene angesichts der oft polemischen Haltung biblischer Texte gegen die Ammoniter und ihren Gott (vgl. Hübner 1992: 283-326) schwer vorstellen, wird sie aber auch nicht ausschließen können. Das Umgekehrte scheint in Jerusalem (und am Garizim?) der Fall gewesen zu sein – andernfalls hätte es keiner Exklusionsregeln bedurft (Dtn 23,3; Neh 13,1; vgl. Esra 9,1).<sup>19</sup>

#### 4.2. 'Powerful persianisms' in Transjordanien?

Wer im 5. Jh. in Palästina oder Phönizien ein Siegel mit einem 'Herrn der Löwen' erstehen wollte, hatte eine nicht geringe Auswahl, was die Identität des Protagonisten betraf: 'babylonischer' oder 'persischer' Held, Bes (vgl. neben **Fig. 9-10** weitere Beispiele bei Nunn 2000: Taf. 44:34, 35:35, 38f, 41, 62:226) oder gar Herakles. Ḥašabyahs Wahl fiel auf ein Produkt aus einer wahrscheinlich an der phönizischen Küste arbeitenden Spitzenwerkstatt, das nicht auf Lokalkolorit, sondern auf die Symbolik der Oberherren setzte. Sein Siegel ist ein wertvolles Beispiel für einen 'powerful Persianism' aus Transjordanien. Die breit ausgreifende Untersuchung des "figürlichen Motivschatz(es) Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr." durch Astrid Nunn (2000) liefert keine einzige genaue Parallele für die Basisdekoration dieses Siegels. Wenn Ḥašabyah seine Wahl mit guten Gründen und nicht nur zufällig getroffen hat, wird er u. a. ein positives Verhältnis zu den persischen Oberherren gepflegt haben.

Eindeutig persische bzw. Persien-bezogene Bilder auf Siegeln und Siegelungen aus dem perserzeitlichen Palästina/Israel sind relativ selten und können dort in spezifischen Kontexten geradezu als politisches Statement verstanden werden. Das von Helga Weippert angeregte, von Othmar Keel in die Wege geleitete Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien (Eggler & Keel 2006) erlaubt es, eine frühere, auf Palästina/Israel konzentrierte Untersuchung (Uehlinger 1999) um einen Blick nach Transjordanien zu ergänzen. Die Ausbeute des Streifzugs ist auf den ersten Blick eher bescheiden: Ein einziger 'Herr der Löwen' ist durch ein phönizisches Glaskonoid aus Qafqafa (Eggler & Keel 2006: 430f), ein Held, der einen einzelnen Löwen bekämpft, auf einem weiteren Glaskonoiden aus Amman (ebd. 18f Nr. 11) bezeugt; zu beiden gibt es gute Parallelen aus Palästina. Typisch perserzeitlich, wenn auch nicht exklusiv persisch sind zwei Konoiden, deren Basisgravur einen sog. Wirbel von Tier- (ebd. 134f, Chirbat Salame) bzw. Mischwesenprotomen (ebd. 296f, Tall al-Mazar Nr. 3) zeigt. Eine

<sup>19</sup> Das Königebuch weiß, dass es in Jerusalem einmal ein eigenes Heiligtum für Milkom/Molech, den Gott der Ammoniter, gegeben hat, das auf dem Ölberg lag und bis in die Zeit Joschijas bestanden haben soll (1Kön 11,5.7; 2Kön 23,13; vgl. Keel 2007: § 668).

charakteristische, stilistisch homogene Gruppe bilden drei Rollsiegel. Hauptfigur ist jeweils eine männliche Gestalt, die einmal einen Stier kopfüber hält (ebd. 190f, Meqabele Nr. 2), ein andermal ein Bovinen-Mischwesen eher zu grüßen oder zu verehren scheint (ebd. 354f, Tell el-‘Umeiri Nr. 77) und schließlich neben beiden Tiergestalten auf einem Thron sitzt (ebd. 386f, Tell es-Sa‘idiyeh Nr. 42). Auf zwei von drei Siegeln trägt die Gestalt eindeutig Hosen (nur beim Sitzenden lässt sich dies nicht sicher sagen, da nur ein Bein dargestellt ist), wie auch der persische bzw. medische Reiter, den ein Rollsiegel vom Tell el-Mazar bei der Jagd auf einen Capriden zeigt (ebd. 304f Nr. 22). Dass man im Transjordanien des 5. und 4. Jh.s das Image des Persers visuell mit dem Bild des ‘medischen’ Reiters in seiner Hosentracht und *nicht* des (in Palästina vorherrschenden) königlichen Helden im Faltengewand repräsentiert zu haben scheint, ist angesichts der geringen Zahl der Belege bemerkenswert.

#### 4.3. Der ‘Herr der Tiere’ in perserzeitlicher Ikonographie und im Ijobbuch

Abschließend sei noch eine Verbindung von unserem Siegel zu jener bahnbrechenden Monographie gezogen, mit der Othmar Keel nach einem Vortrag vor dem IOSOT-Kongress 1977 in Göttingen der Fachwelt “eine neue Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst” präsentierte. Dem Bildmotiv des ‘Herrn der Tiere’ kam eine Schlüsselbedeutung für die Interpretation des zweiten Teils der ersten Gottesrede (Ijob 38,39–39,30) zu.

Wenn man die beiden Themen des Bilderbogens von Ijob 39 (menschenfeindliche Mächte, Jahwes Herrschaft über sie) zusammenschaut, ergibt dies eine Welt oder genauer einen Weltbereich, der sich vom Menschen aus betrachtet als chaotisch, ja als feindselig darstellt, der aber dennoch fest in Jahwes Händen ist. (...) Dieser Bildgedanke ist in Gestalt eines Helden, der zwei wilde, oft in heftiger Bewegung gezeigte Tiere hält, in der vorderasiatischen Glyptik von der Mitte des 2. Jt. v. Chr. bis in die Perserzeit ungemein häufig und beliebt. (...) Die Tiere, die die zentrale Gestalt flankieren, – und das ist beachtenswert – sind praktisch mit den von den Königen gejagten und den in Ijob 39 genannten identisch.

[...] Mit dem Stichwort „Herr der Tiere“ sind natürlich nicht alle Einzelheiten des zweiten Teils der ersten Gottesrede erklärt, aber ich glaube, in dieser im Vorderasien der Zeit des Ijobdichters weit verbreiteten Vorstellung den Bezugshorizont gefunden zu haben, vor dem Ijob 39 sachgemäß zu interpretieren ist.

(Keel 1978: 86f, 125)

Wie die in diesem Band abgedruckte Bibliographie zeigt, ist Keel immer wieder zu dieser Deutung zurück gekommen, hat sie nuanciert und profiliert, erweitert und zusammengefasst, ist sie ihm doch eine Art Schlüssel für die Entfaltung einer nicht-anthropozentrischen Schöpfungstheologie geworden. Operierte die Monographie von 1978 noch vornehmlich mit neuassyrischen Siegelbildern, so wird in dem Werk, das man als die (vor-

läufige) *summa* seines Bibel und Archäologie, Religionsgeschichte und Theologie verbindenden Oeuvre bezeichnen kann, nun hervorgehoben, dass das Motiv des ‘Herrn der Tiere’ “auch in der Perserzeit noch durchaus präsent” sei (Keel 2007: 1118). Es freut uns, mit dem hier vorgestellten Siegel einen weiteren Beleg für die Richtigkeit dieser Einschätzung liefern zu können.

Allerdings vermag auch dieser neue Beleg einige grundsätzliche Probleme nicht zu lösen, mit denen die ikonographische Deutung der ersten Gottesrede immer schon konfrontiert war: Es ist dies zum einen der Umstand, dass die der Dichtung teilweise um Jahrhunderte vorausliegende neuassyrische und neubabylonische Glyptik eine höhere Belegdichte für das Bildmotiv aufweist als die perserzeitliche (für die jedoch Bregstein 1993, Garrison & Root 2001 und andere zahlreiches neues Quellenmaterial erschlossen haben). Zum andern hat Peter Calmeyer schon vor über 30 Jahren auf die Schwierigkeit der namentlichen Identifikation des bzw. der ‘Herren der Tiere’ hingewiesen: “Große Gottheiten kommen im strengen ‘Wappen’-Schema nicht vor; damit hängt wohl zusammen, daß Identifizierungen mit literarischen Gestalten nicht gelungen sind” (Calmeyer 1972-75a: 335). Wenn aber die vorderasiatischen ‘Herren der Tiere’ – wie im Übrigen auch Bes oder Herakles – keine Großen Götter, sondern eher untergeordnete Numina sind, ist es dann wahrscheinlich, dass der im 5. oder 4. Jh. schreibende Ijob-Dichter sich bei der Darstellung desjenigen, der ihm offenbar als Schöpfer und Einziger galt, am ‘Modell’ solch geringerer Numina orientiert hätte? Schließlich: Siegel mit der Darstellung eines ‘Herrn der Tiere’ sind von ihren Besitzern wohl nicht zuletzt als Amulette zum Schutz vor allen möglichen Bedrohungen getragen worden – genau das aber ist es ja, was Ijob selbst in der Gottesrede *nicht* bekommt.

Könnte sich eine Lösung des Dilemmas vielleicht andeuten, wenn man Ernst Gombrichs von Keel geschätztes Dictum “Art is born of art, and not of nature” dahingehend abwandelte, dass es auch auf je eigene Weise für Bildkunst und für Literatur gilt? Was in der zweiten Gottesrede steht, muss und kann nicht genau das sein, was die Bilder zu sehen geben – so wie es umgekehrt nicht sinnvoll sein dürfte, die Bedeutung der Bilder vom ‘Herrn der Tiere’ auf den im Ijob-Text zweifellos prominenten Gedanken der Nicht-Anthropozentrik der Weltordnung und des Wirkens Gottes engzuführen. Das Recht der Bilder, gesehen zu werden, gilt in dem Sinne, dass sie nicht dem Diktat von Texten zu unterwerfen seien, ebenso wie das Recht von literarischen Texten, primär gelesen und nicht allzu unvermittelt von Bildern her interpretiert zu werden. Die sprachliche und thematische Komplexität der Ijob-Dichtung lässt annehmen, dass der Dichter ein hoch gebildeter Literat war, dem u. a. die Kenntnis assyrischer Klagepsalmen, Gebete (Manches davon vielleicht in aramäischer Vermittlung) und der sog. “Theodizee” durchaus zuzutrauen ist (vgl. Uehlinger 2007). Texte, welche die besondere Sorge eines Gottes für Tiere thematisieren, die ihre Existenz an

den Rändern des Kulturlandes fristen – ein Bild der Hoffnung auch für Menschen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt sind oder sich so fühlen –, liegen namentlich in der spätassyrischen Ninurta-Hymnik vor (vgl. exemplarisch Mayer 1992; Torti 1998). Diese Texte neben den Bildern vom 'Herrn der Tiere' als weiteren "Bezugshorizont" für die erste Gottesrede des Ijob-Buches zu erschließen, ist eine Aufgabe, die in Angriff zu nehmen sich lohnen würde. Vielleicht würde dabei dann auch etwas Licht auf die Frage fallen, die Othmar Keel vor 30 Jahren gestellt hat, die aber u. W. von niemandem weiter verfolgt worden ist: Ob sich unter den assyrischen 'Herren der Tiere' nicht vielleicht Palil und andere Götter aus dem Umkreis des Ninurta finden, vielleicht aber auch Ninurta selbst, der im 4. oder 3. Jh. v. Chr. bekanntlich – man denkt unwillkürlich an die königlichen Tracht mancher 'persischer' Helden – in den frühgeschichtlichen König Nimrod, den Städtebauer und Jäger von Gen 10, transformiert worden ist.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Boardman, John, 1970, "Pyramidal Stamp Seals in the Persian Empire": Iran 8, 19-45.
- Boardman, John, 1975, *Intaglios and Rings Greek, Etruscan and Eastern from a Private Collection*, London.
- Buchanan, Briggs, 1966, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Vol. I: Cylinder Seals*, Oxford.
- Brandt, Elfriede, 1968, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen. Bd. I: Staatliche Münzsammlung München*, München.
- Bregstein, Linda, 1993, *Seal Use in Fifth Century B. C. Nippur, Iraq. A study of seal selection and sealing practices in the Murašu archive*, 2 vols. (unpublished PhD diss. University of Pennsylvania, UMI no. 9413807), Ann Arbor, MI.
- Buchanan, Briggs, 1966, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Vol. I: Cylinder Seals*, Oxford.
- Buchanan, Briggs & Moorey, P. R. S., 1988, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Vol. III: The Iron Age Stamp Seals (c. 1200-350 BC)*, Oxford.
- Calmeyer, Peter, 1972-75a, "Herr der Tiere, Herrin der Tiere", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie* 4, 334-335.
- Calmeyer, Peter, 1972-75b, "Hose", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie* 4, 472-476.
- Calmeyer, Peter, 1976, "Zur Genese altiranischer Motive IV. 'Persönliche Krone' und Diadem": *Archäologische Mitteilungen aus Iran N.F.* 9, 45-95.
- Calmeyer, Peter, 1987-90, "Meder, Tracht der", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie* 7, 615-617.
- Collon, Dominique, 1987, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, Chicago & London.

- Collon, Dominique, 2001, "How Seals were Worn and Carried: The Archaeological and Iconographic Evidence", in: William W. Hallo & Irene J. Winter (ed.), *Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale*. Vol. 2: *Seals and Seal Impressions*, Bethesda, MD, 15-30.
- De Clercq, Louis, 1903, *Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné*. Vol. II: *Antiquités assyriennes, cylindres orientaux, cachets, briques, bronzes, bas-reliefs, etc.*, Paris.
- Delaporte, Louis, 1910, *Catalogue des Cylindres Orientaux et des Cachets de la Bibliothèque Nationale*, 2 tomes, Paris.
- Deutsch, Robert & Heltzer, Michael, 1997, *Windows to the Past*, Tel Aviv & Jaffa.
- Eggler, Jürg & Keel, Othmar, 2006, *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 25), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Furtwängler, Adolf, 1900, *Die antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum*, 3 Bde., Leipzig & Berlin (Nachdruck Amsterdam & Osnabrück 1964-1965).
- Garrison, Mark & Root, Margaret Cool, 2001, *Seals on the Persepolis Fortification Tablets*. Vol. 1: *Images of Heroic Encounter*. With Seal Inscription Readings by Charles E. Jones (Oriental Institute Publications 117), Chicago.
- Gow, A. S. F., 1928, "Notes on the *Persae* of Aeschylus": *Journal of Hellenic Studies* 48, 133-158.
- Hübner, Ulrich, 1992, *Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 16), Wiesbaden.
- Keel, Othmar, 1978, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 121), Göttingen.
- Keel, Othmar, 1980, "La Glyptique", in: Jacques Briand & Jean-Baptiste Humbert (éds.), *Tell Keisan 1971-1976. Une cité phénicienne en Galilée* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 1), Freiburg/Schweiz, Göttingen & Paris 1980, 257-299.
- Keel, Othmar, 1995, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 10), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1997, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 13), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar, 2007, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel IV/1), 2 Bände, Göttingen.
- Keel-Leu, Hildi & Teissier, Béatrice, 2004, *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen "Bibel+Orient" der Universität Freiburg Schweiz = The ancient Near Eastern cylinder seals of the Collections "Bible+Orient" of the University of Fribourg* (Orbis Biblicus et Orientalis 200), Freiburg Schweiz & Göttingen.
- Koch, Heidemarie, 1992, *Es kündigt Dareios der König... Vom Leben im persischen Großreich* (Kulturgeschichte der antiken Welt 55), Mainz am Rhein.

- Lajard, Félix, 1847, *Introduction à l'étude du culte et des mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Paris.
- Lamon, Robert S. & Shipton, Geoffrey M., *Megiddo I. Seasons of 1925-1934, Strata I-V* (Oriental Institute Publications 42), Chicago.
- Leith, Mary Joan Winn, 1997, *Wadi Daliyeh I. The Wadi Daliyeh Seal Impressions* (Discoveries in the Judean Desert XXIV), Oxford.
- Macalister, R. A. Stewart, 1912, *The Excavation of Gezer*, 3 Vols., London.
- Mayer, Werner R., 1992, "Ein Hymnus auf Ninurta als Helfer in der Not": *Orientalia* 61, 17-57.
- Meshorer, Ya'acov & Qedar, Shraga, 1999, *Samaritan Coinage* (Numismatic Studies and Researches IX), Jerusalem.
- Metzger, Henri, 1951, *Les représentations dans la céramique attique du IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 182), Paris.
- Miller, Margaret C., 1997, *Athens and Persia in the fifth Century BC: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge.
- Moortgat, Anton, 1940, *Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst*, Berlin (Nachdrucke 1966, 1988).
- Naveh, Josef, 1970, *The Development of the Aramaic Script* (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 5,1), Jerusalem.
- Northedge, Alistair (ed.), 1992, with contributions by J. Bowsher et al., *Studies on Roman and Islamic 'Ammān. The Excavations of Mrs C.-M. Bennett and Other Investigations. Vol I: History, Site and Architecture* (British Academy Monograph in Archaeology 3), Oxford.
- Nunn, Astrid, 2000, *Kontinuität und Wandel im Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 18), Freiburg Schweiz & Göttingen.
- Parayre, Dominique, 1990, "Les cachets ouest-sémitiques à travers l'image du disque solaire ailé (perspective iconographique)": *Syria* 67, 269-301.
- Petrie, W. M. Flinders; Mackay, E. & Wainwright, G., 1910, *Meydum and Memphis III* (British School of Archaeology in Egypt 18), London.
- Porada, Edith, 1948, *Corpus of Ancient Near Eastern Cylinder Seals in North American Collections. The Collection of the Pierpont Morgan Library*, 2 vols. (The Bollingen Series 14), Washington.
- Renz, Johannes [& Röllig, Wolfgang], 2003, *Handbuch der althebräischen Epigraphik. Bd. I: Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar*, Darmstadt.
- [Renz, Johannes &] Röllig, Wolfgang, 2003, *Handbuch der althebräischen Epigraphik. Bd. II/2: Materialien zur althebräischen Morphologie; Siegel und Gewichte*, Darmstadt.
- Schmidt, Erich F., 1953, *Persepolis I. Structures, Reliefs, Inscriptions* (Oriental Institute Publications 68), Chicago.
- Schmidt, Erich F., 1957, *Persepolis II. Contents of the Treasury and Other Discoveries* (Oriental Institute Publications 69), Chicago.
- Schmidt, Erich F., 1970, *Persepolis III. The Royal Tombs and Other Monuments* (Oriental Institute Publications 70), Chicago.
- Stronach, David, 1987, "Notes on Iranian Dress in the Achaemenid Period": *American Journal of Archaeology* 91, 309-310.

- Teissier, Beatrice, 1984, *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection*, Berkeley, CA.
- Torti, Roberto, 1998, "Ninurta, un dio misericordioso": *Rivista Biblica* 46, 3-17.
- Uehlinger, Christoph, 1993, "Northwest Semitic Inscribed Seals, Iconography and Syro-Palestinian Religions of Iron Age II: Some Afterthoughts and Conclusions", in: Benjamin Sass & Christoph Uehlinger (ed.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (Orbis Biblicus et Orientalis 125)*, Fribourg & Göttingen, 257-288.
- Uehlinger, Christoph, 1999, "'Powerful Persianisms' in glyptic iconography of Persian period Palestine", in: Bob Becking & Marjo Korpel (ed.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (Oudtestamentische Studiën 42)*, Leiden, 134-182.
- Uehlinger, Christoph, 2007, "Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte", in: Thomas Krüger, Manfred Oeming, Konrad Schmid & Christoph Uehlinger (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005 (Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88)*, Zürich, 97-163.
- Vercoutter, Jean, 1945, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois (Bibliothèque archéologique et historique 40)*, Paris.
- Von Gall, Hubertus, 1974, "Die Kopfbedeckung des persischen Ornaments bei den Achämeniden": *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 7, 145-161.
- Walser, Gerold, 1966, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe (Teheraner Forschungen 2)*, Berlin.
- Walser, Gerold, 1980, *Persepolis. Die Königspfalz des Darius*, Tübingen.
- Wilson, Veronica, 1975, "The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Evidence": *Levant* 7, 77-103.
- Wiseman, Donald J., 1958, *Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens*, Prag.
- Zazoff, Peter, 1983, *Die antiken Gemmen (Handbuch der Archäologie)*, München.
- Zwierlein-Diehl, Erika, 1969, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen. Bd. II: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Antikenabteilung Berlin*, München.

## II

ANALYSEN / ANALYSES





## Scarabs of Middle Bronze age rulers of Byblos

Daphna Ben-Tor<sup>1</sup>

*This paper discusses a small group of scarabs bearing names and titles of Middle Bronze Age rulers of Byblos, and argues on the basis of recent scarab studies for the Egyptian origin and late Middle Kingdom dating of these scarabs. The features of most examples indicate their production in the royal workshop at the residence, which produced the known corpus of late Middle Kingdom royal-name and private-name scarabs. Two examples, however, display typical features of products of the early scarab workshop at Tell el-Dab'a, which functioned during the late Middle Kingdom and the beginning of the Second Intermediate Period. Based on evidence from both Byblos and Egypt, this paper argues that like the products of the royal workshop, the two Tell el-Dab'a examples date from the late Middle Kingdom, and that the scarabs bearing names and titles of Byblite rulers reflect the close commercial and cultural contacts between Egypt and Byblos, as well as the importance of Tell el-Dab'a as a major trading port with the Levant during this period.*

Six scarabs bearing names and titles of rulers of Byblos written in Egyptian hieroglyphs have been published, each inscribed with the title 'Governor of Byblos' (*ḥ3ty-<sup>c</sup> n Kpn*) followed by a West Semitic name. Three of these scarabs bear the name *intn* (Martin 1971: nos. 261-63),<sup>2</sup> one bears the name *ib šmw* (Martin 1971: no. 105),<sup>3</sup> one bears the name *rynty* (Martin 1971: no. 810),<sup>4</sup> and one probably bears the name *in* or *intn* (Martin 1971: no. 1689).<sup>5</sup> The last example also includes the conventional *ḥtp-di-nsu* formula, which is occasionally found on private-name scarabs of Egyptian officials (Martin 1971: 188). The formula on this scarab evokes Hathor Lady of Byblos (*Ḥtḥr nbt Kpn*).

---

<sup>1</sup> I am grateful to James Weinstein and Nadine Müller for reading a draft of this paper and for their helpful remarks, and to Pnina Arad for preparing the plates.

<sup>2</sup> See also Newberry 1928.

<sup>3</sup> See also Newberry 1933.

<sup>4</sup> See also Martin 1969.

<sup>5</sup> See also Martin 1968; 1996. Martin reads the name of this scarab's owner as *k3-in*, but the *k3* is more likely part of the *ḥtp-di-nsu* formula. See, however, Martin 1996: 597, n. 14.

The private collection of Othmar Keel includes an additional example published here for the first time. This scarab also bears the name *intn* but the name is inscribed in an unusual manner, the *t* written with the group for *t* ‘bread’ (**pl. XXIII:1**).<sup>6</sup> I am grateful to Othmar for providing me with photographs of this scarab, and I dedicate this paper to him on the happy occasion of his 70th birthday, looking forward to many more years of friendship and cooperation.

The names *ib šmv* and *intn* are attested as names of Byblite rulers on inscribed monuments found in Byblos. The name *ib šmv* occurs on a scimitar from royal tomb II (Montet 1928: no. 653), a faience vase from royal tomb IX (Montet 1928: no. 853), an obelisk from the Obelisk Temple (Dunand 1958: no. 16980), and a relief of unknown context (Montet 1964: no. 4). The name *intn* occurs on a relief found below building I (Dunand 1939: no. 3065),<sup>7</sup> and possibly on an alabaster vase fragment from royal tomb IV (Montet 1928: no. 787; Albright 1964: 40). The name *rynty* is not attested elsewhere,<sup>8</sup> this is also the case for the possible reading *in*.

The designs and features of four of these scarabs indicate that they were manufactured in Egypt during the late Middle Kingdom. Three of them display variations of Martin’s back type 6 (Keel’s scarab = **pl. XXIII:1**, and Martin 1971: nos. 262, 1689 = **pl. XXIII:2**),<sup>9</sup> the dominant back type of 13th Dynasty royal-name scarabs (Ward 1984: 156-59; Ryholt 1997: 34-37) and late Middle Kingdom private-name scarabs (Martin 1971: 5; 1996: 595-96; Quirke 2004: 178-79).<sup>10</sup> The fourth example (Martin 1971: no. 105)<sup>11</sup> displays elaborate openwork features, the back decorated with apotropaic signs and symbols, and a human face replacing the beetle’s head (Newberry 1933: figs. 2-5). An almost identical naturalistic openwork side is found on a royal-name scarab bearing the names of Amenemhat III and IV (Tufnell 1984: pl. 53: 3091), and the human face replacing the beetle’s head is first attested on scarabs of the late Middle Kingdom (Keel 1997: 228-29, no. 372; Markowitz 1997: 83-84, fig. 3.8; Quirke 2003).

The three scarabs displaying Martin’s back type 6 and the one displaying elaborate openwork features argue not only for their late Middle Kingdom Egyptian origin but also for their production in the royal workshop, which produced the late Middle Kingdom royal-name and private-name

<sup>6</sup> An additional example displaying the name *intn* in the same unusual manner was recently seen by this author in a private collection in Paris.

<sup>7</sup> Together with the name of the 13th Dynasty King Neferhotep I (below).

<sup>8</sup> See Martin 1969: 81.

<sup>9</sup> Bearing respectively the names *intn*, *intn*, and *in* (or also *intn*, see above). I am grateful to Andrey Bolshakov of the Hermitage Museum for sending me photographs of the last scarab (**pl. XXIII:2**), which confirm Martin’s observation of its distinctive 13th Dynasty features (Martin 1996: 595-96).

<sup>10</sup> This back type is attested also on the scarab bearing the name *intn* from a private collection in Paris (see above, n. 6).

<sup>11</sup> Bearing the name *ib šmv*.

scarabs noted above.<sup>12</sup> These four scarabs indicate that the rulers of Byblos were officially entitled by the Egyptian residence to the title *ḥ3ty-<sup>c</sup> n GN*, attested during this period for governors of Egyptian domains, mainly large cities and nomes (Ward 1982: 104-107), and that they were granted personal scarabs identical to those of Egyptian officials. The fact that Byblite rulers used this particular title<sup>13</sup> has raised the question whether Byblos was officially considered an Egyptian domain and its rulers saw themselves as governors on behalf of the Pharaoh (Ryholt 1997: 87-89), or whether their assumption of Egyptian titles reflects emulation of Egyptian culture by these rulers who chose Egyptian titles merely as equivalents to their native titles (Redford 1992: 97). The latter scenario seems more likely considering the fact that some of these rulers enclosed their names in cartouches (Montet 1928: nos. 618, 852-53), an act showing an attempt to adopt equivalent royal symbols, which was unthinkable in the case of Egyptian officials.<sup>14</sup> This is supported by the use of royal epithets such as ‘beloved by DN’ – an exclusive royal prerogative in Egypt (Ryholt 1997: 88-89), and by the title *ḥk3 ḥk3w* ‘Ruler of Rulers’ possibly inscribed on a fragment of an alabaster vase (Montet 1928: no. 787) for a ruler whose name is partly lost but was reconstructed by some scholars as *intn* (Albright 1964: 40; Kitchen 1967: 40).<sup>15</sup> The admiration of the rulers of Byblos for Egyptian culture is attested in the Egyptian-style reliefs and hieroglyphic inscriptions they commissioned, which often evoke Egyptian gods (Montet 1962; 1964; Teissier 1996: 2-3; Ryholt 1997: 89 with bibliography). It was recently argued that the primary function of private-name scarabs in late Middle Kingdom Egypt was amuletic rather than administrative (Ben-Tor 2004b: 27-28).<sup>16</sup> The example bearing the *ḥtp-dī-nsu* formula (above) indicates that this was also true in the case of the scarabs made for the rulers of Byblos.

<sup>12</sup> Ryholt’s statement that the scarabs of the Byblite rulers do not conform with those of contemporary 13th Dynasty items and are therefore locally produced (Ryholt 1997: 89, n. 286) is incorrect.

<sup>13</sup> Local rulers of the Levantine city-states are usually referred to as *wr* or *ḥk3* in Egypt (Montet 1928: 277; Ryholt 1997: 87).

<sup>14</sup> See also Montet 1928: 277; Kemp 1983: 146-47; Ryholt 1997: 88, n. 281.

<sup>15</sup> See, however, Ryholt 1997: 88, n. 281. A noteworthy alternative scenario was put forward by Christoph Uehlinger (personal communication, August 29, 2007) who proposes that option A (argued by Ryholt) may represent the Egyptian point of view, whereas option B (argued by Redford and favoured by myself) would represent the Byblite self-perception. The two perspectives are mutually exclusive only if put in one and the same mind, but they may well have co-existed alongside each other in a socio-historical setting – a coexistence of different perspectives. As a matter of fact, option B is based on evidence from Byblos, whereas the involvement of Egyptian royal workshops in the production of the scarabs discussed in this article would be even more plausible if Byblos was officially considered an Egyptian domain by the Egyptians.

<sup>16</sup> This issue is, however, still controversial (Wegner 2001: 93-97).

Of the three remaining scarabs bearing names and titles of Byblite rulers, two (Martin 1971: nos. 261, 810 = **pl. XXIII:3-4**)<sup>17</sup> display features of the early scarab workshop at Tell el-Dab'a – Mlinar's type III. Scarabs displaying Mlinar's type III features occur at Tell el-Dab'a in the occupation levels assigned to strata G, F, and E/3,<sup>18</sup> which are dated within the range of the late Middle Kingdom (13th Dynasty) and the early Second Intermediate Period (Mlinar 2004: 133-34, figs. 15-16). There is no record of the design and features of the seventh scarab bearing a name and title of a ruler of Byblos (Martin 1971: no. 263).<sup>19</sup>

The two scarabs displaying Mlinar's type III features are of special interest as they argue for the production of these scarabs in the early workshop at Tell el-Dab'a. The most distinctive feature of Mlinar's type III scarabs is the long narrow open head (Tufnell's type B) with eyes indicated at its base, and their dominant side is Tufnell's type e9 (Mlinar 2004: figs. 6-8). Mlinar's type III scarabs display both plain and lined backs, which were categorized respectively as types IIIa and IIIb (Mlinar 2004: figs. 6-8). One of the two Byblos examples displays type IIIa (Martin 1971: no. 810 = **pl. XXIII:4**),<sup>20</sup> and one displays type IIIb (Martin 1971: no. 261 = **pl. XXIII:3**). The combination of features comprising Mlinar's type III scarabs is almost completely absent in the corpus of private-name scarabs assembled by Martin, which includes only one example apart from the two Byblos scarabs (Martin 1971: no. 529).<sup>21</sup> This example, however, displays the hieroglyphs reading *pth htp* flanked by two stylized papyrus plants (Martin 1971: pl. 33:37), and is a design scarab rather than a private-name scarab; a parallel displaying Mlinar's type III features and identical stylized papyrus plants flanking a falcon was found at Tell el-Dab'a (Mlinar 2004: fig. 8:10).<sup>22</sup> I am not aware of private-name scarabs displaying Mlinar's type III features apart from the two examples of Byblite rulers noted above.

<sup>17</sup> Bearing respectively the names *intn* and *rynty*. I am grateful to Jeffrey Spencer and Marcel Maree of the Department of Egypt and Sudan in the British Museum for providing me with photographs of these scarabs.

<sup>18</sup> The isolated examples from strata E/2 and E/1 are almost certainly heirlooms (Mlinar 2004: 133, fig. 15).

<sup>19</sup> Bearing the name *intn*.

<sup>20</sup> Martin erroneously assigns his back type 10b to this scarab (Martin 1971: no. 810) and dates it to the Hyksos period based on two Hyksos royal-name scarabs which he presents as parallels (Martin 1969: 82). The latter, however, display different head types as can be seen in Tufnell 1984: pl. 56: 3261, pl. 60: 3369. A recent examination of these royal-name scarabs in the Petrie Museum, London, confirmed the accuracy of the drawings presented in Tufnell 1984. I am grateful to Stephen Quirke for his generous assistance at the Petrie Museum.

<sup>21</sup> Martin assigns his back type 8e to this scarab and to the Byblos scarab displaying Mlinar's type IIIb (Martin 1971: 261), but not to any other scarab in his corpus (Martin 1971: 202).

<sup>22</sup> Both this scarab and the example presented by Martin display Mlinar's type IIIb.

The two examples displaying features of the early Tell el-Dab'a workshop raise two questions which are interdependent:

1. What triggered the production of scarabs of Byblite rulers at Tell el-Dab'a?
2. What is the date of production of these scarabs?

Attempts to establish a king-list of the rulers of Byblos in the Middle Bronze Age were based primarily on inscribed monuments and objects found in or assigned to the town's temples and royal tombs (Albright 1964; 1965; Kitchen 1967; Lilyquist 1993: 41-42; Martin 1996). The rulers assigned to royal tombs I-IV are usually dated to the late Middle Kingdom,<sup>23</sup> based on objects bearing names of Egyptian kings of the late twelfth and 13th Dynasties found in these tombs or associated with the Byblite rulers on monuments (Albright 1964; 1965: 39; Kitchen 1967: 40, nos. 2-5; Lilyquist 1993: 41-42; Ryholt 1997: 87-89). The rulers assigned to tombs VI-IX are generally dated to the first half of the 17th century BCE, i. e. the early Second Intermediate Period (below), based mainly on calculations established on the suggested sequence of the royal tombs and the rulers assigned to them (Albright 1965: 40; 1966: 30, n. 22; Kitchen 1967: 53-54; Redford 1992: 97; Lilyquist 1993: 43-44).

The evidence for establishing the sequence and absolute dates of the Middle Bronze Age rulers of Byblos and their association with particular royal tombs at the site is however very problematic and far from conclusive. Moreover, even the existence of some of the suggested rulers is controversial. Martin presents convincing evidence against the inclusion of two names customarily assigned to the king-list of Byblos in the Middle Bronze Age. The first name, the reading of which is not entirely clear,<sup>24</sup> is inscribed on an amethyst private-name scarab found at Byblos with the title *iry-p<sup>c</sup>t ḥ3ty-<sup>c</sup>* (Montet 1928: 197-98, fig. 88). Martin notes that the title associated with this individual does not refer to Byblos, and correctly argues for the identification of the scarab's owner as a late Middle Kingdom Egyptian official rather than a Byblite ruler (Martin 1996: 597-98). The second name is a questionable reading of a highly controversial hieroglyphic inscription occurring on a local cylinder seal found at Byblos (Martin 1998: 174-75), which more likely dates from the Early Bronze Age than the Middle Bronze Age (Martin 1998: 181-82 with bibliography). It is also not possible to determine if names occurring on more than one monument, such as *intn* or *ib-šmw* refer to the same ruler or if they are dynastic names referring to more than one ruler bearing the same name (Kitchen 1967: 40-42).

The problematic and inconclusive evidence available for dating the royal tombs at Byblos was noted already by Montet (1928: 213-14), and

<sup>23</sup> See, however, Lilyquist 1993: 44 and n. 57.

<sup>24</sup> It was read as *i3mipi* (Montet 1928: 197-98, fig. 88), *i3myy* (Albright 1964: 40), *ilim3 y3pi* (Kitchen 1967: 41, no. 6), and *impy* (Martin 1971: no. 174a).

more recently by Lilyquist (1993: 43-44). Montet notes that the finds associated with tombs VI-IX are comparable with finds from tombs I-IV dated by him to the 18th century BCE, as well as with finds from tomb V dated by him to the 13th century BCE, and places tombs VI-IX between these two groups, arguing for a date closer to the 18th century group (Montet 1928: 214). Lilyquist also notes the occurrence of comparable finds in tombs I-IV and VI-IX stressing the mixed and disturbed deposits in both groups, and states that the finds assigned to these deposits should be carefully reexamined (1993: 43-44).

Aside from the confusion concerning the finds from Byblos, it is important to note the absence of Second Intermediate Period Egyptian imports at the site, which was pointed out in a number of studies (Montet 1928: 214; Negbi & Moskowitz 1966: 183; Lilyquist 1993: 44; Teissier 1996: 3). This absence is of special interest considering the fact that the last mention of wood from Lebanon in Middle Kingdom Egypt dates from the reign of the 13th Dynasty king Sobkhotep IV, and the latest pre-New Kingdom Egyptian import at Byblos is a royal-name scarab of Ibiaw Wahibre, the king who followed Sobkhotep IV (Ryholt 1997: 89-90, and n. 287). Moreover, parallels from Egypt presented by Lilyquist for objects found in the royal tombs are exclusively of Middle Kingdom or 18th Dynasty date (Lilyquist 1993: 42-44). This situation strongly argues for a break in the commercial and cultural contacts between Byblos and Egypt at the end of the Middle Kingdom<sup>25</sup> and the resuming of these contacts only in the early 18th Dynasty.

The end of the Middle Kingdom is now generally dated in the early 17th century BCE after the reign of Merneferre Ay (Bourriau 2000: 185; Ben-Tor 2003: 246; 2004a: 29; Quirke 2004: 171), the last 13th Dynasty king with monuments in both Upper and Lower Egypt, who followed King Ibiaw Wahibre (Ryholt 1997: 197; Bourriau 2000: 198). The archaeological evidence at Tell el-Dab'a argues that the end of the Middle Kingdom, which is attributed to the occupation level assigned to stratum F at the site (Bietak 1997: 108-109; Bourriau 2000: 192), coincides with the end of the Levantine MB IIA (Bietak 1997: 90, fig. 4.3; Ben-Tor 2003: 244-46).

The Middle Bronze Age ceramic assemblages found at Byblos include a significant number of MB IIA pottery vessels (Albright 1966: 27-28; Bagh 2000: 95-112), yet items assigned to the MB IIB were noted in the royal tombs (Tufnell 1969; Gerstenblith 1983: 39-41; Ward 1987: 529; Lilyquist 1993: 44). Tufnell also presents a small number of Egyptian vessels from royal tombs I-III (Tufnell 1969: fig. 3: 29-31, fig. 7: 59-60). Susan Allen, who examined these vessels at my request,<sup>26</sup> states that the bowls represented by three examples (Tufnell 1969: 12, fig. 3: 29-31), and one of two

<sup>25</sup> See also Ben-Tor 2003: 246; 2004a: 29.

<sup>26</sup> For which I express my sincere gratitude.

large zirs presented by Tufnell (1969: 16, fig. 7: 59) can be dated to the late Middle Kingdom.<sup>27</sup> The second zir presented by Tufnell (1969: 16, fig. 7:60), is according to Susan Allen closer in shape to New Kingdom examples; it is found at Tell el-Dab'a and other sites in Egypt mainly in occupation levels dated to the late Hyksos period and early 18th Dynasty (Bietak 1991: fig. 9: type 5; Bader 2001: 179-85, figs. 54-61, type 57g).<sup>28</sup> This large water jar is the only Egyptian import that can be dated to the Second Intermediate Period, but its occurrence in Egypt also in early 18th Dynasty contexts could argue for its arrival at Byblos at that time.

Regrettably, the available records relating to the finds from Byblos do not allow establishing a coherent stratigraphy, nor do they provide the precise find spot for much of the material (Tufnell 1969: 6; Gerstenblith 1983: 41; Bagh 2000: 95). It is therefore not possible to determine which of the royal tombs continued to be used in the MB IIB, and whether some were re-used in the final phase of the Middle Bronze Age, which coincides with the beginning of the 18th Dynasty in Egypt (Bietak 1991: 57-58).<sup>29</sup>

Regardless of the difficulties noted above, the complete absence of Second Intermediate Period Egyptian imports at Byblos suggests that the two scarabs displaying features of the early Tell el-Dab'a workshop were not produced after the Middle Kingdom, i. e. not later than stratum F. The occupation level assigned to stratum F is dated by the excavators between ca. 1710-1680 BCE, and it was in the course of this stratum that the takeover of the site by the Canaanite settlers probably took place, marking the end of the Middle Kingdom in Egypt (Bietak 1997: 108-109; Bourriau 2000: 192; Ben-Tor 2004a: 28-29). There is no evidence allowing us to conclude if *intn* mentioned on one of the Tell el-Dab'a scarabs is the same as the *intn* mentioned on scarabs displaying distinctive late Middle Kingdom features (above),<sup>30</sup> or the *intn* mentioned with the 13th Dynasty king Neferhotep I on a fragmentary relief found in Byblos (Dunand 1939: 197-98; Albright 1964: 39-41; Kitchen 1967: 40).<sup>31</sup> As noted above, it is not possible to determine whether all these sources refer to the same ruler or if *intn* was a

<sup>27</sup> In an e-mail sent on June 5, 2006 Susan Allen states that similar bowls were found at Tell el-Dab'a in strata H through F, dating between the late twelfth through mid-13th Dynasties, and that parallels for the zir are found in Egypt in contexts ranging between the early 13th Dynasty and the early Second Intermediate Period (Bader 2001: 166-178, figs. 48-55, type 57e).

<sup>28</sup> I owe these references to Susan Allen.

<sup>29</sup> It was recently shown (Ben-Tor 2007: 157) that a cowroid found in Group V at Jericho (Kirkbride 1965: fig. 299: 20) displays distinctive Egyptian 18th Dynasty characteristics, which strongly argue for the continuation of the Middle Bronze Age at Jericho into the early 18th Dynasty.

<sup>30</sup> See also Martin 1996: 596.

<sup>31</sup> Albright identified this ruler with *Yantin 'Ammu*, the king of Byblos mentioned in the Mari archive as a contemporary of Zimrilim (Albright 1964: 41).



dynastic name in Byblos like Amenemhat or Senwosret in Middle Kingdom Egypt.

The designs decorating scarabs displaying Mlinar's type III features are in most cases close variations of designs occurring on late Middle Kingdom scarabs (Mlinar 2004: figs. 6-8), though some examples display peculiarities reflecting their "provincial" production.<sup>32</sup> The two examples bearing names and titles of Byblite rulers display well-executed hieroglyphs and indicate knowledge of the Egyptian language, which strongly argues for their production during the late Middle Kingdom, when Tell el-Dab'a was still ruled from the residence *itj-t3wy* in the Lisht-Memphis region.

A northern Levantine origin for the early wave of Canaanite settlers at Tell el-Dab'a in the late Middle Kingdom has long been suggested by Bietak (1987; 1998),<sup>33</sup> who claims that this is also implied by the petrographic analysis of the Canaanite pottery found at Tell el-Dab'a (Cohen-Weinberger & Goren 2004: 82-83).<sup>34</sup> Whether or not this is indeed the case is still highly controversial.<sup>35</sup> Nevertheless, the port of Tell el-Dab'a must have played an important role in the trade with the northern Levant during the late Middle Kingdom (Aston 2002: 55-57 with bibliography). As recently argued by Aston: "it is very probable that the royal crown not only actively supported the growth of Tell el-Dab'a as a maritime port, but probably actively encouraged the immigration of Levantine peoples, who perhaps, not only carried out the actual trading, but themselves also increased demand for Levantine goods" (Aston 2002: 56). Aston further argues that the occurrence of Canaanite imports in archaeological deposits in Lisht dated to the 13th Dynasty, though comprising only 3.4% of the pottery refuse (Arnold et al. 1995: 30), indicate strong contacts between the residence at *itj-t3wy* and Tell el-Dab'a (Aston 2002: 56). Moreover, Arnold et al. argue that the initial importation of Canaanite jars to Lisht during the 13th Dynasty must have been connected to the rise of Tell el-Dab'a as a trading center in the northeastern Delta (Arnold et al. 1995: 30).

The importance of Tell el-Dab'a as a major trading port with the Levant during this period, when the primary Levantine trading port was Byblos, could explain the production of scarabs made for the rulers of Byblos in Tell el-Dab'a, where a local scarab workshop is attested from stratum G (Mlinar 2004: 113-14). The accurate hieroglyphs and knowledge of the

<sup>32</sup> For example the design depicting a man holding a staff, standing next to hieroglyphs that do not form an inscription (Mlinar 2004: fig. 6a: 7), and the unusual form of the Hathor symbol (Mlinar 2004: fig. 7: 14). Both designs, which imitate late Middle Kingdom prototypes, are later attested also on Canaanite scarabs produced in Middle Bronze Age Palestine (Schroer 1989: 140-60; Keel 1994: 213-20).

<sup>33</sup> See also Aston 2002: 56-57.

<sup>34</sup> Contra the South Palestinian origin for the bulk of the Canaanite pottery found at Tell el-Dab'a, which was argued based on neutron activation analysis (McGovern & Harbottle 1997; McGovern 2000).

<sup>35</sup> For evidence supporting a Palestinian origin see Ben-Tor 2007: 188-92.

Egyptian language attested on these scarabs, argue for their production under close supervision of the late Middle Kingdom royal workshop in the residence.

## BIBLIOGRAPHY

- Albright, William F., 1964, "The Eighteenth-Century Princes of Byblos and the Chronology of Middle Bronze": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 176, 38-46.
- Albright, William F., 1965, "Further Light on the History of Middle-Bronze Byblos": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 179, 38-43.
- Albright, William F., 1966, "Remarks on the Chronology of Early Bronze IV-Middle Bronze IIA in Phoenicia and Syria-Palestine": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 184, 26-35.
- Arnold, Dorothea, Arnold, Felix & Allen, Susan J., 1995, "Canaanite Imports at Lisht, the Middle Kingdom Capital of Egypt": *Ägypten und Levante* 5, 13-32.
- Aston, David A., 2002, "Ceramic Imports at Tell el-Dab'a during the Middle Bronze IIA", in: Manfred Bietak (ed.), *The Middle Bronze Age in the Levant (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 26)*, Vienna, 43-87.
- Bader, Bettina, 2001, *Tell el-Dab'a XIII. Typologie und Chronologie der Mergel C-Ton Keramik. Materialien zum Binnenhandel des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 22)*, Vienna.
- Bagh, Tine, 2000, *The Beginning of the Middle Bronze Age in Egypt and the Levant. A Study of the so-called Levantine Painted Ware and Related Painted Pottery Styles of the Beginning of the Middle Bronze Age, Focusing on Chronology*. Unpublished Ph. D. thesis, University of Copenhagen.
- Ben-Tor, Daphna, 2003, "Egyptian-Levantine Relations and Chronology in the Middle Bronze Age: Scarab Research", in: Manfred Bietak (ed.), *The Synchronisation of Civilisations in The Eastern Mediterranean in the Second Millennium B.C. II (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 29)*, Vienna, 239-48.
- Ben-Tor, Daphna, 2004a, "Second Intermediate Period Scarabs from Egypt and Palestine: Historical and Chronological Implications", in: Manfred Bietak & Ernst Czerny (ed.), *Scarabs of the Second Millennium BC from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 35)*, Vienna, 27-42.
- Ben-Tor, Daphna, 2004b, "Two Royal-Name Scarabs of Amenemhat II from Dahshur": *Metropolitan Museum Journal* 39, 17-33.
- Ben-Tor, Daphna, 2007, *Scarabs, Chronology, and Interconnections: Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 27)*, Fribourg & Göttingen.
- Bietak, Manfred, 1987, "Canaanites in the Eastern Delta", in: Anson F. Rainey (ed.), *Egypt, Israel, Sinai. Archaeological Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv, 41-56.

- Bietak, Manfred, 1991, "Egypt and Canaan during the Middle Bronze Age": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 281, 27-72.
- Bietak, Manfred, 1997, "The Center of Hyksos Rule: Avaris (Tell el-Dab'a)", in: Eliezer D. Oren (ed.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives* (University Museum Monograph 96; University Museum Symposium Series 8), Philadelphia, 87-139.
- Bietak, Manfred, 1998, "Gedanken zur Ursache der ägyptisierenden Einflüsse in Nordsyrien in der Zweiten Zwischenzeit", in: Heike Guksch & Daniel Polz (ed.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens*. Rainer Stadelmann gewidmet, Mainz, 165-76.
- Bourriau, Janine, 2000, "The Second Intermediate Period", in: Ian Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 185-217.
- Cohen-Weinberger, Anat & Goren, Yuval, 2004, "Levantine-Egyptian Interactions during the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Dynasties": *Ägypten und Levante* 14, 69-100.
- Dunand, Maurice, 1939, *Fouilles de Byblos I. 1926-1932* (Bibliothèque Archéologique et historique 24), Paris.
- Dunand, Maurice, 1950-58, *Fouilles de Byblos II. 1933-1938* (République Libanaise, Direction de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, Études et documents d'archéologie 3), Paris.
- Gerstenblith, Patty, 1983, *The Levant and the Beginning of the Middle Bronze Age* (American Schools of Oriental Research Dissertation Series 5), Winona Lake.
- Keel, Othmar, 1994, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV* (Orbis Biblicus et Orientalis 135), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1997, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Katalog Band I* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 13), Fribourg & Göttingen.
- Kemp, Barry J., 1983, "Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686-1552 B.C.", in: B. G. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor & A. B. Lloyd, *Ancient Egypt: A Social History*, Cambridge, 71-182.
- Kirkbride, Diana, 1965, "Scarabs", in: Kathleen M. Kenyon, *Excavations at Jericho*, vol. 2: *The Tombs Excavated in 1955-58*, London, 580-655.
- Kitchen, Kenneth A., 1967, "Byblos, Egypt, and Mari in the Early Second Millennium B.C.": *Orientalia* 36, 39-54.
- Lilyquist, Christine, 1993, "Granulation and Glass: Chronological and Stylistic Investigations at Selected Sites, ca. 2500-1400 B.C.E.": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 290-91, 29-75.
- Markowitz, Yvonne, 1997, "Seals from Kerma", in: Eliezer D. Oren (ed.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives* (University Museum Monograph 96; University Museum Symposium Series 8), Philadelphia, 83-86.
- Martin, Geoffrey T., 1968, "A New Prince of Byblos": *Journal of Near Eastern Studies* 27, 141-42.
- Martin, Geoffrey T., 1969, "A Ruler of Byblos of the Second Intermediate Period": *Berytus* 18, 81-83.
- Martin, Geoffrey T., 1971, *Egyptian Administrative and Private-Name Seals, Principally of the Middle Kingdom and the Second Intermediate Period*, Oxford.

- Martin, Geoffrey T., 1996, "A Late Middle Kingdom Prince of Byblos", in: Peter Der Manuelian (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, Boston, 595-99.
- Martin, Geoffrey T., 1998, "A Much-Published Byblite Cylinder Seal", in: Leonard H. Lesko (ed.), *Ancient Egyptian and Mediterranean Studies in Memory of William A. Ward*, Providence, 173-82.
- McGovern, Patrick E., 2000, *The Foreign Relations of the "Hyksos": A Neutron Activation Study of Middle Bronze Age Pottery from the Eastern Mediterranean* (BAR International Series 888), Oxford.
- McGovern, Patrick E. & Harbottle, Garman, 1997, "'Hyksos' Trade Connections between Tell el-Dab'a (Avaris) and the Levant: A Neutron Activation Study of the Canaanite Jar", in: Eliezer D. Oren (ed.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives* (University Museum Monograph 96; University Museum Symposium Series 8), Philadelphia, 141-57.
- Mlinar, Christa, 2004, "The Scarab Workshops at Tell el-Dab'a", in: Manfred Bietak & Ernst Czerny (ed.), *Scarabs of the Second Millennium BC from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 35), Vienna, 107-140.
- Montet, Pierre, 1928, *Byblos et l'Égypte, quatre campagnes de fouilles à Gebeil 1921-1922-1923-1924* (Bibliothèque archéologique et historique 11), Paris.
- Montet, Pierre, 1962, "Notes et documents pour servir à l'histoire des relations entre l'Égypte et la Syrie XII. Herichef à Byblos": *Kemi* 16, 89-90.
- Montet, Pierre, 1964, "Notes et documents pour servir à l'histoire des relations entre l'Égypte et la Syrie XIII. Quatre nouvelles inscriptions hiéroglyphiques trouvées à Byblos": *Kemi* 17, 61-68.
- Negbi, Ora & Moskowicz, Shmuel, 1966, "The 'Foundation Deposits' or 'Offering Deposits' of Byblos": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 184, 21-26.
- Newberry, Percy E., 1928, "Miscellanea, 1. A Middle Kingdom Mayor of Byblos": *Journal of Egyptian Archaeology* 14, 109.
- Newberry, Percy E., 1933, "A Statue and a Scarab": *Journal of Egyptian Archaeology* 19, 53-54.
- Quirke, Stephen, 2003, "Two Thirteenth Dynasty Heart Scarabs": *Journal of the Ancient Near Eastern Society 'Ex Oriente Lux'* 37, 31-40.
- Quirke, Stephen, 2004, "Identifying the Officials of the Fifteenth Dynasty", in: Manfred Bietak & Ernst Czerny (ed.), *Scarabs of the Second Millennium BC from Egypt, Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 35), Vienna, 171-93.
- Redford, Donald B., 1992, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton.
- Ryholt, Kim S. B., 1997, *The Political Situation in Egypt During the Second Intermediate Period, c. 1800-1550 BC*. (Carsten Niebuhr Institute Publications 20), Copenhagen.
- Schroer, Silvia, 1989, "Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel", in: Othmar Keel, Hildi Keel-Leu & Silvia Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Fribourg & Göttingen, 89-207.

- Teissier, Beatrice, 1996, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 11), Fribourg & Göttingen.
- Tufnell, Olga, 1969, "The Pottery from Royal Tombs I-III at Byblos": *Berytus* 18, 5-33.
- Tufnell, Olga, 1984, *Scarabs and Their Contribution to History in the Early Second Millennium B.C. (Studies on Scarab Seals 2)* 2 vols., Warminster.
- Ward, William A., 1982, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut.
- Ward, William A., 1984, Royal-Name Scarabs, in: Olga Tufnell, *Scarabs and Their Contribution to History in the Early Second Millennium B.C. (Studies on Scarab Seals 2)* 2 vols., Warminster, 151-192.
- Ward, William A., 1987, "Scarab Typology and Archaeological Context": *American Journal of Archaeology* 91, 507-32.
- Wegner, Josef, 2001, "Institutions and Officials at South Abydos: An Overview of the Sigillographic Evidence": *Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille* 22, 77-106.

# Der leere Thron Echnatons

## Zur Ikonographie der Amarnazeit

Susanne Bickel

*The investigation of the iconography of the Amarna Period focuses on possible origins and on the semantics of certain features of the reliefs which are preserved on talatat from temples in Karnak and Amarna and from the decoration of Amarna private tombs. One major source of inspiration can be found in the large sed-festival cycle conceived under Amenhotep III and based on relief cycles of the Old Kingdom. The compositional structure of the Amarna relief as well as iconographic characteristics such as the very frequent depiction of architecture (temple, palace, houses) stem from this source. A radically new feature of Amarna iconography is the presence of an empty throne (or two thrones) in the very centre of palace depictions or in the annexe of the temple. The empty royal seats are always accompanied by an offering table, often a priest in some cultic activity, sometimes they are covered by the rays of the sun god Aton. The thrones serve as markers of the king (and queen), they envision the royal presence and point to the central role of Akhenaton in the Amarna worldview. His person is the major focal point of the divine presence on earth, he is himself a divine provider of life. Scenes of intimacy, family life, eating, and the images of palace interiors might hint to his ostensible enacting of every-day life. The symbolic use of the throne, hitherto unknown in Egypt, could be in relation to the contemporary appearance of the motive of a throne presented to the winged sun disk on Mitanni seals. These images indicate that a similar tendency toward abstraction and the non-anthropomorphic rendering of the sun god, perhaps accompanied by comparable conceptual evolutions, took place in Egypt and north-western Mesopotamia.*

Die Amarnazeit ist gewiss die in der breiteren Öffentlichkeit best bekannte Epoche der altägyptischen Geschichte, auch wenn sie sich mit ihren knapp zwanzig Jahren (1352-1336) nur über einen verschwindenden Bruchteil der langen Laufzeit der ägyptischen Kultur erstreckte. Die eklatante Andersartigkeit dieser Epoche, die auf uns geradezu provokativ wirkende Ikonographie Echnatons und besonders natürlich seine betonte Ausrichtung auf eine einzige Gottheit haben auf Wissenschaft und Publikum einen Bann der Faszination geworfen.

In der innerägyptischen Kulturentwicklung kann diese Epoche wohl mit Recht als eine Revolution – vielleicht die erste bekannte Revolution der Menschheitsgeschichte – erachtet werden (Baines 1998). Weltanschauung, Kult, Architektur und Kunst wurden tief greifend neu gestaltet, traditionell zentrale Gedankenkomplexe wie Jenseitsvorstellungen und Magie wurden weitgehend ersatzlos ausgeblendet. Dass das Phänomen nicht nur die intellektuelle und politische Elite betraf, sondern bis in die untersten Schichten getragen wurde, zeigt beispielhaft die Umbenennung von Arbeitern einer Weberei, die alle auf ihre traditionellen theophoren Eigennamen verzichteten zu Gunsten von Namen, die mit dem Element Aton gebildet waren (Aton-ist-mächtig, Dienerin-des-Aton, etc.) oder von bedeutungslosen Kürzeln wie Tutu, Dydy, Mahu, etc.<sup>1</sup> Inwieweit dabei revolutionärer Enthusiasmus oder Zwang ausschlaggebend waren, kann heute nicht mehr beurteilt werden.

Es sind vorwiegend Texte aus den Beamtengräbern der Stadt Amarna, die uns einen gewissen Einblick in die „Lehre des Königs“, d. h. in die von ihm propagierte Weltanschauung und neuen Glaubensgebote, erlauben (Murnane 1995). Die Ikonographie bietet weitere mögliche Zugänge zum Verständnis jener Epoche, zu ihren ideologischen Prioritäten wie auch zu ihren Beziehungen zur Umwelt und zum historischen Umfeld.

### *1. Mögliche Quellen der Amarna-Ikonographie*

Gerade die bildliche Hinterlassenschaft der Zeit Amenhoteps IV./Echnatons besticht den heutigen Betrachter durch ihre Andersartigkeit und die grundlegenden Abweichungen zur traditionellen Ausdrucksweise, die sowohl Technik und Stil als auch vor allem den Inhalt der Reliefs betreffen. Wir werden wohl nie erfahren können, wie diese Neuheiten eingeführt, den Künstlern vermittelt und dann auch mit erstaunlicher Geschwindigkeit und Uniformität umgesetzt wurden. Für die Bedeutung dieses neuen Bildprogramms kennzeichnend ist auch die Tatsache, dass, in scharfem Gegensatz zu den traditionellen Gepflogenheiten, dieselben bildsprachlichen Inhalte sowohl auf Tempel- wie auch auf Grabwänden angebracht wurden. Die zentralen Themen König, Königspaar, Tempel und Palast konnten in beiden Bereichen in gleicher Weise dargestellt werden. Inwieweit die semantische Tragweite von identischen Darstellungen in den beiden Kontexten übereinstimmte oder nicht, konnte bisher nicht ermittelt werden.

Nicht alles, was Echnaton durchsetzte, war revolutionär, vieles beruhte in der einen oder andern Weise auf Tradition. Etliche uns neu erscheinende Züge wurden vielleicht lediglich durch eine Verschiebung der Konventionen sichtbar.

---

<sup>1</sup> Condon 1984: 57-82; Gabolde 1998: 21-23; Raue 2003: 381.

Wendet man sich den ikonographischen Einzelheiten zu, so hat sich in den letzten Jahren herausgestellt, dass einige Charakteristika der amarnazeitlichen Ikonographie durchaus Vorläufer besitzen. Die im Tempel von Karnak wieder errichteten Innenwände des grossen Peristylhofes Thutmosis' IV. (1400-1390) enthalten bereits Architekturdarstellungen und Einzelheiten des Königskostüms, die für die Amarnazeit typisch werden (z. B. Türen mit offenem Sturz; knielanger Rock). Die späteren Jahre der Regierungszeit Amenhoteps III. waren ikonographisch äusserst innovativ. Die Darstellung des Königs wurde um zahlreiche, auf Göttlichkeit verweisende Attribute bereichert und erhielt auch in ihren übertrieben kindlichen Gesichtszügen eine neue semantische Dimension. Die einzigartigen Körperformen und Gesichtszüge Echnatons verfolgen mit grosser Wahrscheinlichkeit dasselbe Bestreben, das königliche Abbild als eine Aneinanderreihung von Zeichen zum programmatischen Ausdruck von ideologisch bedeutsamen Wesenszügen und Funktionen zu gestalten.

Gegen Ende der Regierungszeit Amenhoteps III. erschienen die sich über viele hundert Laufmeter erstreckenden Zyklen von Jubiläumsfest-Darstellungen als eine bedeutende Neuerung im Bestand von Tempelreliefs des Neuen Reiches. Beinahe tausend Jahre lang waren aus diesem Repertoire nur einzelne emblematische Szenen übernommen worden, bevor Amenhotep III. den Zyklus mit etlichen Archaismen und in einem das Relief des Alten Reiches imitierenden Stil wiederaufnehmen liess. Die Amarnazeit schöpfte gerade aus dieser Quelle zahlreiche ikonographische und kompositorische Impulse. Die Staffelung der Darstellung in mehrere recht schmale, übereinander liegende Register (sieben bis acht im Gegensatz zu drei bis vier an einer traditionellen Tempelwand des Neuen Reiches) und die häufige Verwendung von Zwischenregistern gehen wohl direkt auf den Sedfest-Zyklus und somit auf wieder aktivierte Konventionen des Alten Reiches zurück. Auch die für die meisten Bildinhalte der Amarnazeit kennzeichnende Präsenz unendlicher Folgen von Menschen – Priester, Diener, Soldaten – findet Parallelen in den Sedfest-Darstellungen.

Eine weitere Charakteristik der amarnazeitlichen Reliefs könnte ihren Ursprung in Bildern der Sedfest-Reliefs und somit letztlich in den königlichen Totenkulttempeln der 5. und 6. Dynastie (2450-2175) haben: nämlich die Architekturdarstellungen und die oft mit ihnen verbundenen häuslichen, handwerklichen und landwirtschaftlichen Tätigkeiten sowie Naturdarstellungen. Keine Zeit hat den architektonischen Kontext menschlicher Tätigkeit derart ins Zentrum der Darstellungen gerückt und so detailliert und präzise unterschiedliche Bautypen abgebildet, wie die des Echnaton. Die "naturalistische" Wiedergabe von Bauten und Landschaften ist geradezu ein Kennzeichen der Amarnakunst. Eine Gruppe von grossformatigen reliefierten Blöcken, die an verschiedenen Stellen im Tempel von Karnak wiederverbaut wurden, zeigt gerade diesen Szenentypus mit Gebäuden, Fluss- und Wüstenlandschaften und Menschen in allerlei Tätigkeiten (**Fig. 1**).





**Fig. 1** Block aus dem Sedfest-Zyklus Amenhotep III., Karnak, ursprünglich wohl Totenkulttempel Theben West. Photo A. Chéné CFEETK.

Ohne Zögern wurde das Material einem nicht identifizierbaren Bauwerk aus der Amarnazeit zugeordnet (Anus 1970). Der Kontext der Wiederverwendung, Format und Gesteinsstruktur der Blöcke legen indes nahe, dass sie zu den zahlreichen in Karnak wieder verwendeten Sedfest-Fragmenten Amenhoteps III. gehören (Bickel 2006). Dies wird inhaltlich auch durch das Vorkommen von Löwenstatuen in Schreinen gestützt, die unter Echnaton schwer einzuordnen wären. Naturalistische Darstellungen, menschliche Tätigkeiten und Bilder von Sakralbauten finden sich im Alten Reich in engster Verbindung mit Sedfest-Szenen in der sog. Weltkammer des Sonnenheiligtums Niuserres (Edel & Wenig 1974). Über die betont archaisierende Wiederaufnahme von Jubiläumsbildern unter Amenhotep III. lässt sich demnach ein Band in die Amarnakunst knüpfen, dessen Stränge durch künftige Forschung gewiss wesentlich verdichtet werden können. So innovativ uns die Amarnakunst erscheint und bis zu einem gewissen Grad auch ist, so stützte sie sich doch auf mannigfache Vorstufen und Vorbilder, was ihre Kompositionsstrukturen, Inhalte und gedanklichen Grundlagen betrifft. Einige dieser Faktoren könnten zudem tief in die Vergangenheit der Pyramidenzeit zurückreichen. Wichtig ist, dass die aus dem Sedfest-Zyklus Amenhoteps III. gewonnenen inhaltlichen, stilistischen und kompositorischen Inspirationen sich auf sämtliche im Flachbild ausgedrückten Darstellungen auswirkten und nicht nur auf die unter Amenhotep IV./Echnaton in Karnak noch einmal wiedergegebenen Sedfest-Riten. Die genauen Gründe der Wiederaufnahme der Sedfest-Thematik zu Beginn der Regierungszeit Echnatons sind noch immer nicht letztlich geklärt. Die Sedfeste Echnatons dürften jedenfalls wenig mit Regierungsdauer zu tun haben, sondern viel-

mehr, im Zuge der Durchsetzung neuer religiöser Konzepte, der Statuserhöhung und Intensivierung der Göttlichkeit des Königs gedient haben.<sup>2</sup>

Die Originalität der Amarnakunst liegt in der überragenden Bedeutung bisher eher marginaler Bildthemen, in stilistischen Neuerungen, die besonders die Körperformen und Schriftzeichen betrafen, sowie in einer neuen Semantik zahlreicher Bildthemen.

Das Bild ist wohl das effizienteste Mittel zum Ausdruck und zur Verbreitung neuer Gedanken und Ideologien, und wie kaum einer vor ihm hat Echnaton die Kunst als Medium seiner neuen Lehre eingesetzt. Trotz der eben skizzierten Verwurzelung gewisser Aspekte der Amarnakunst in alten Bildtypen setzte Echnaton dennoch eine tief greifende Neudefinition sämtlicher ikonographischer Codes durch. Bildkomposition und Bildinhalte wurden fortan anders gestaltet und erhielten neue Aussagewerte.

Neue theologische Tendenzen zeichnen sich bereits im Tempelrelief der Zeit Amenhoteps III. ab. Ein auffälliges Beispiel dafür befindet sich auf dem rekonstruierten Seitentor seines Totenkulttempels in Theben. Mehrere übereinander stehende Gottheiten sind identisch und attributslos anthropomorph dargestellt, die einzelnen Gottheiten sind lediglich durch ihre Namen unterschieden (Bickel 1997: 78-83, Taf. 79). Es handelt sich dabei um Götter, die normalerweise deutlich unterschiedliche ikonographische Merkmale aufweisen, die bisher kaum je weggelassen wurden. An diesem in der Endphase der Regierung Amenhoteps dekorierten Tor wurden die meisten Identifikationsmerkmale der Götterdarstellungen zu Gunsten ikonographisch unmarkierter Göttergestalten weggelassen, die eine frappante Ähnlichkeit mit der Königsdarstellung gewannen. Diese bildliche Verschmelzung und Zurücksetzung der von Mythen geprägten Individualität des Erscheinungsbildes der Gottheiten illustriert die Tendenz zu einem "inklusive Monotheismus" (Assmann 2006: 24), wie ihn die unter Amenhotep III. stark ins Zentrum rückende "neue Sonnentheologie" vertrat. Das Phänomen ist Ausdruck der Konzentrierung des Gottesgedankens, der Vereinheitlichung und schliesslich Abstrahierung des Gottesbildes. Im Zuge dieser Konzentrierung erscheint gleichzeitig der König als – neben der Sonne – wichtigster Repräsentant der sichtbaren Wirklichkeit des Göttlichen.

Der von Echnaton vertretene Gedankenkomplex baute auf diesen, von seinem Vorgänger betonten religiös-ideologischen Entwicklungen auf und führte sie in seinem ersten, dem Gott Re-Horakhty geweihten Tempelbau in Karnak fort. Dann aber traf die durchgreifende Wende ein, die Revolution, deren Motivationen noch immer nicht geklärt sind. Sie bewirkte den Umbruch von der Tendenz zur Inklusion sämtlicher Gottesvorstellungen in

<sup>2</sup> In diese Richtung geht auch die plausible Hypothese von Martin 2002, wonach das Sedfest Echnatons in Luxor als Ersatz des Opetfest durchgeführt worden wäre.

einer solaren Gottheit hin zum exklusiven Monotheismus, der die Existenz der traditionellen Gottheiten und der mit ihnen verbundenen mythologischen und weltanschaulichen Vorstellungen negierte. Entsprechend dem Postulat der exklusiven Einzigkeit des Gottes Aton stellte sich auch Echnaton radikaler als seine Vorgänger als alleinigen Repräsentanten und ausschliesslichen Kenner und Vermittler der Gottheit dar, nur seine Gattin Nofretete teilte diese Funktion bis zu einem gewissen Grad mit ihm.

## *2. Königliche Handlungen in amarnazeitlichen Darstellungen*

Die Darstellungen, die wir von Tempelwänden aus Karnak (Sandstein Talatat-Blöcke) und Amarna (Kalkstein Talatat-Blöcke in Hermopolis wiederverbaut) sowie aus den Gräbern der hohen Beamten von Amarna und dem sog. Königsgrab kennen, geben vorwiegend Tätigkeiten des Königs wieder. Die Bilder zeigen scheinbar das private Leben des Herrschers: die Königsfamilie beim Essen oder das Herrscherpaar im zärtlichen Spiel mit seinen Kindern, im Königsgrab sogar eindruckliche Szenen der Trauer um die verstorbene Tochter. Wie weiter unten ausgeführt wird, liegt wohl auch dieser Intimität und Alltäglichkeit die Zurschaustellung eines religiösen Konzeptes zugrunde. Im Rahmen der öffentlichen, rituellen Tätigkeit wird dargestellt, wie Echnaton im Tempel Opfer darbringt, wie er dazu seinen Palast verlässt und sich auf dem Wagen fortbewegt, oder wie er sich vom so genannten Erscheinungsfenster aus mit Ehrungen seinen Höflingen und Beamten zuwendet. Ein punktuell öffentliches Ereignis zeigt die grosse Tributzene in den Gräbern von Merire II. und Huya, die wohl eine grandiose Inszenierung der internationalen Beziehungen des Amarnahofes festhält. In all diesen Darstellungen steht der König sehr markant im Zentrum. Die Aufmerksamkeit der zahllosen ihn begleitenden Menschen ist ganz auf Echnaton gerichtet: sie verehren ihn nicht nur als Machthaber, sondern als göttliches Wesen und Vermittler der Göttlichkeit Atons.

Die Darstellungen zeigen ihn in verschiedenen Haltungen. Bei der Ausübung von Ritualhandlungen wird er entweder stehend oder schreitend abgebildet. Eine besondere Bedeutung kommt der Ausfahrt auf dem Wagen zu, da sie als das Erscheinen des Königs gewertet wurde und die in Bewegung befindliche, ansprechbare Präsenz des Göttlichen darstellte, wie im traditionellen Kult die Prozessionsbarken der Götterbilder (Chappaz 1987: 112-119). Die dritte Haltung zeigt den König sitzend. In der Tributzene wird er in einer grossen Sänfte getragen und sitzt danach auf einer Tribüne. In den Bankettszenen und den Familienbildern sitzt er auf einem Stuhl mit Löwenfüssen und mit einem Kissen über der Rückenlehne und der Sitzfläche, gelegentlich auch nur auf einem Hocker mit geraden oder gekreuzten Beinen; Exemplare dieser beiden Stuhltypen sind zum Beispiel aus dem Grabschatz Tutanchamuns bekannt (Wiese & Brodbeck 2004: 346-351).

Der Stuhl mit Löwenfüssen ist im Neuen Reich das bevorzugte Sitzmöbel der Vornehmen. Darstellungen zufolge wurde dieser Sitz seit Amenhotep II. und auch noch in der Ramessidenzeit ebenfalls von Königen verwendet (Metzger 1985: 72). Auffällig ist, dass überall dort, wo Echnaton auf dem Stuhl mit Löwenfüssen sitzt, die Variante ohne Armlehnen bevorzugt wurde. Vermutlich liegt der Grund darin, dass dieser einfachere Typus es erlaubte, seinen gesamten Körper zu zeigen und insbesondere die in Statuen so markant hervorgehobene Hüft- und Gesässpartie auch in der Profilansicht des Flachbildes deutlich wiederzugeben. In Darstellungen des Stuhls allein erscheinen hingegen sowohl Ausführungen mit Seitenbrett und Armlehne als auch solche ohne.

Der massive kubische Königs- und Götterthron scheint unter Echnaton nicht dargestellt worden zu sein, obwohl ihn seine Vorgänger und Nachfolger regelmässig verwendeten. Vielleicht wurde dieser Sitz gerade daher vermieden, weil er auch stark mit der traditionellen Götterikonographie assoziiert war. So kam in der Amarnazeit dem Stuhl mit Löwenfüssen die Bedeutung des Thrones zu, des offiziell amtlichen und emblematischen Sitzes des Herrschers. Die Schlichtheit des von Echnaton benützten Stuhles kontrastiert mit der Bedeutung, die diesem Element seines täglichen Lebens beigemessen wurde.

Einer bisher wenig beachteten Besonderheit der amarnazeitlichen Ikonographie soll im Folgenden die Aufmerksamkeit zugewendet werden, nämlich dem auffallend häufigen Vorkommen leerer Sitzmöbel. In zahlreichen Darstellungen auf Tempelwandblöcken (Talatat) und Grabwänden finden sich leere Stühle, Throne, zuweilen auch Sänften. Diese scheinen zum Ersatz des Königs selbst, zum Marker seiner virtuellen Präsenz geworden zu sein.

### *3. Die unsichtbare Präsenz des Königs: Kult an der Sänfte*

Obwohl der Wagen unter Echnaton zum zivilen und, wie oben angedeutet, geradezu rituellen Fortbewegungsmittel wurde, liess sich das Königspaar gelegentlich auch in einer Sänfte ausführen. So insbesondere für seinen grossen Auftritt beim so genannten Tributfest im zwölften Regierungsjahr. In der Darstellung im Grab des Huya steht dieser Auftritt in der Sänfte im Zentrum der Szene. Das Paar sitzt in einem Sessel, an dessen Seitenlehne ein Löwensphinx mit Doppelkrone steht, von einem Fries nach aussen gerichteter Uräen flankiert. Ausserhalb der Tragstange, mit dem Fuss-



**Fig. 2** Kult an der Sänfte, Grab des Merire II. (Davies 1903-08: II Taf. 37, 40).

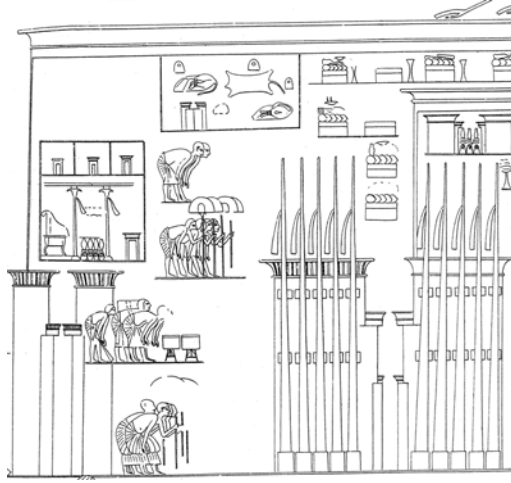
schemel verbunden, steht ein mächtiger Löwe.<sup>3</sup> In der zweiten Darstellung des Ereignisses, bei Merire II., wird nicht der Aufmarsch gezeigt, sondern das festliche Thronen und Tribut Empfangen in einem über Rampen zugänglichen Pavillon auf einer Tribüne. Daneben stehen, wesentlich kleiner, aber in der Bildmitte, zwei Sänften, die denen im Grab des Huya entsprechen, nur dass die königliche vordere Sänfte hier dadurch gekennzeichnet ist, dass sich unter der Tragstange, zu Füßen des Löwen, Darstellungen gefesselter Gefangener befinden. Während der König auf der Tribüne verweilt, wird seinem leer stehenden Tragsessel von einem Priester ein Räucheropfer dargebracht, weitere Priester tragen Gaben herbei (**Fig. 2**; Davies 1903-08: II Taf. 37, 40). Die Räucherung ist eine der grundlegenden kultischen Handlungen, die den Gegenstand als rein ausweist und ihn dadurch in den Status des Heiligen und Unnahbaren rückt (Loprieno 2001: 21ff). Als Träger des Königs wird der Sänfte der Wert eines Kultobjektes beigegeben, das in Abwesenheit seines Benutzers kultische Aufwartung erhält.

#### 4. Der Thron beim Tempel

Am häufigsten erscheint der leere Thron im architektonischen Rahmen eines Palastes oder eines Nebengebäudes des grossen Tempels.<sup>4</sup> Ebenso wie die Architekturdarstellungen ist auch die Wiedergabe eines leeren Thrones ein Merkmal der amarnazeitlichen Ikonographie, das in der Folgezeit wieder aus dem Repertoire verschwand.

<sup>3</sup> Davies 1903-08: III Taf. 13. Übereinanderliegende Darstellungen mehrerer identischer Tragsessel sind auch aus Karnak bekannt (Smith & Redford 1976: Taf. 24+26). Kuhlmann (1970: 68) bemerkt, dass in der Amarnazeit der bisher flachbildlich auf der Armlehne dargestellte Königssphinx nun vollplastisch neben die Lehne tritt. Eine der wenigen älteren Darstellungen leerer Sänften befindet sich in Deir el-Bahari, wo ein noch einfacher ausgestalteter Tragsessel der Hatschepsut in der Prozession mitgeführt wird (Neville 1906: Taf. 125).

<sup>4</sup> Auf Darstellungen von Magazinen (aus Karnak und Amarna) mit aufgestapelten Stühlen, Betten und Truhen wird hier nicht eingegangen.

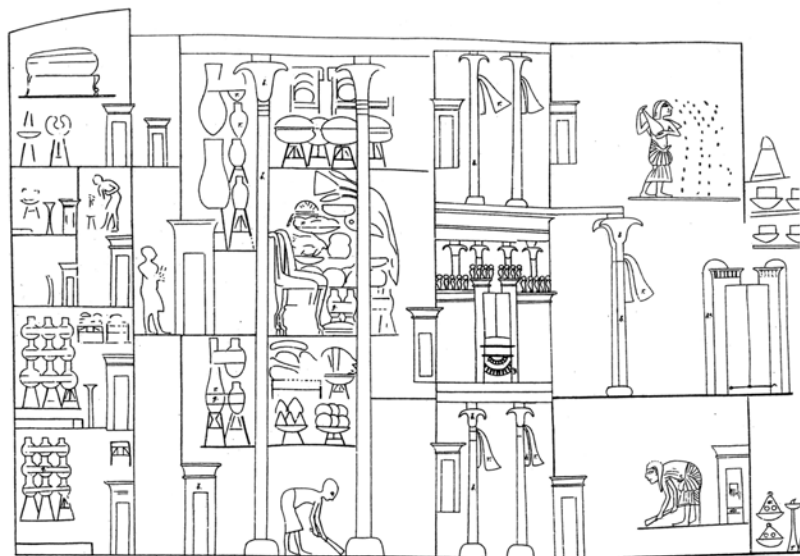


**Fig. 3** Tempelpalast mit Thron, Grab des Panehesi (Davies 1903-08: II Taf. 18).

Die in den frühen Jahren der Regierung Echnatons im Bereich des Amuntempels von Karnak errichteten Atonheiligtümer sind vorwiegend über die Dekorfragmente auf den meist wieder verwendeten Talatat bekannt. Standorte und Bauformen der einzelnen Strukturen sind nur ansatzweise rekonstruierbar und die Wanddekoration sehr fragmentarisch erhalten (Vergnieux 1999: 153-167). Auch die Tempelanlagen von Amarna sind lediglich durch Fundamentreste erhalten sowie durch eine Anzahl Dekorfragmente, die im ramessidischen Tempel von Hermopolis wieder verwendet wurden. Da aber vor allem der grosse Tempel von Amarna von den Stadtbewohnern als Aufenthaltsort ihrer den Tod überlebenden Ba-Seele erachtet wurde, erscheinen detaillierte Darstellungen in mehreren Privatgräbern der neuen Residenzstadt. Diese Bilder geben Aufschluss über die architektonische Beschaffenheit des Tempels, über die darin vollzogenen Kulthandlungen und das Kultmobiliar. In zwei Darstellungen ist innerhalb der Tempelumfriedung, linkerhand der Achse hinter dem Hauptportal, ein kleines Gebäude zu sehen, das aus einer Halle mit zwei Säulen und drei dahinter liegenden Räumen besteht.<sup>5</sup> In der Halle stehen ein überproportioniert grosser Thron mit Löwenfüssen, daneben ein Speisetisch und Getränkekrüge (**Fig. 3**). Die kleine Struktur entspricht in ihrer Lage, und wohl auch teilweise in ihrer Funktion als eine Art Sakristei, den sog. Tempelpalästen der thebanischen Totenkulttempel.<sup>6</sup> In Amarna ist diese Struktur aber nicht nur dem punktuellen Aufenthalt des Kö-

<sup>5</sup> Davies 1903-08: II Taf. 18 (Panehesi); III: Taf. 30 (Ahmes).

<sup>6</sup> Stadelmann 1973. Das zu diesen Tempelpalästen gehörende Erscheinungsfenster wurde in Amarna als eigenes wichtiges Element vom Tempel losgelöst und den Palästen angegliedert.



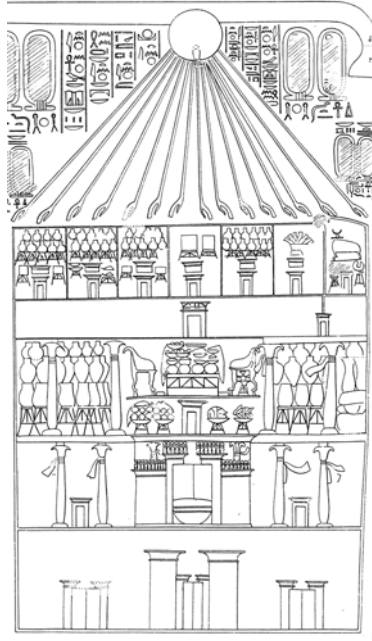
**Fig. 4** Palastdarstellung mit zwei Thronen im Zentrum, Grab des Merire (Davies 1903-08: I Taf. 18).

nigs, vielleicht dem Wechsel von Tracht und Insignien bestimmt, sie markiert durch den leeren Thron die permanente Präsenz Echnatons als Ritualisten und Garanten der Kultversorgung.

### *5. Thron und Bett im Palast*

Im Gegensatz zu der dem Tempel angeschlossenen Struktur, wo nur ein einziger Sessel steht, sind in Palastdarstellungen meistens zwei identische Stühle abgebildet. Dies ist gewiss ein Verweis auf die Bedeutung der Königin, die zur Seite Echnatons nicht nur die Rolle der Gattin innehatte, sondern auch die der weiblichen Vertreterin der Gottheit auf Erden.

Die Throne stehen nie als einfaches Mobiliar in den Räumen, es befindet sich stets ein reich gedeckter Opfertisch daneben, oft steht ein Priester oder Diener in ehrfürchtiger Haltung und huldigender Geste dabei. Dies hebt die Darstellungen des königlichen Thrones wie auch des Bettes eindeutig von den seltenen Bildern privater Wohnhäuser mit Mobiliar ab, wo keine Opfergaben vorhanden sind, die auf die Bedeutung der abwesenden Person hinweisen (z. B. Lauffray 1980: 76-77). Der mit Speisen gedeckte Tisch ist in Ägypten nie ein profaner Esstisch, sondern stets ein Gabentisch, der göttliche Wesen oder im Jenseits befindliche Verstorbene ver-



**Fig. 5** Palastdarstellung mit zwei Thronen im Zentrum, Grab des Merire (Davies 1903-08: I Taf. 26).

sorgt. So ernährt auch der Speisetisch vor den leeren Thronen das Königs-paar in dessen Abwesenheit.

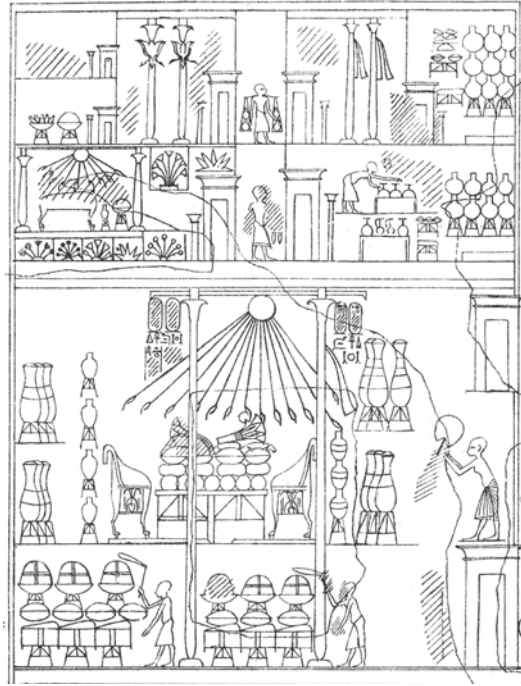
Das Bildthema des leeren Thrones oder der zwei sich gegenüber stehenden leeren Thronsessel in einer Palasthalle mit aufwartenden Dienern erscheint bereits auf den Tempelwandfragmenten der ersten Regierungsphase aus Karnak.<sup>7</sup> Die Sessel, mit oder ohne Seitenlehne, stehen hier des öfters auf einem Podest. Unter den in Medamud wieder verwendeten Talatatfragmenten befindet sich eines, das einen leeren Thron zeigt, dessen Rückenlehne von einer Säule verdeckt wird, während die Seitenlehne von sechs Uräen mit Sonnenscheiben flankiert ist (Cotteville-Giraudet 1936: 31, 67).

Die deutlichsten Beispiele finden sich auch hier in den detailreichen Darstellungen der Privatgräber von Amarna, die eine komplette Ansicht des Palastes liefern. Die Throne stehen jeweils im hinteren Abschnitt des mittleren Teiles der dreistreifigen Palastanlage in einem Raum der, je nach gewählter Anordnung, zwei oder vier Säulen mit offenem Papyruskapitell aufweist. Die Wiedergabe im Grab des Panehesi ist eine der wenigen, in der nur ein Thron erscheint.<sup>8</sup> Dieser ist zur besseren Betonung vor die Säu-

<sup>7</sup> Vergnienx 1999: Taf. 3; Smith & Redford 1976: Taf. 61, 67, 69.1.

<sup>8</sup> Davies 1903-08: II Taf. 14; auch im Grab des Huya, ebd. III Taf. 13.



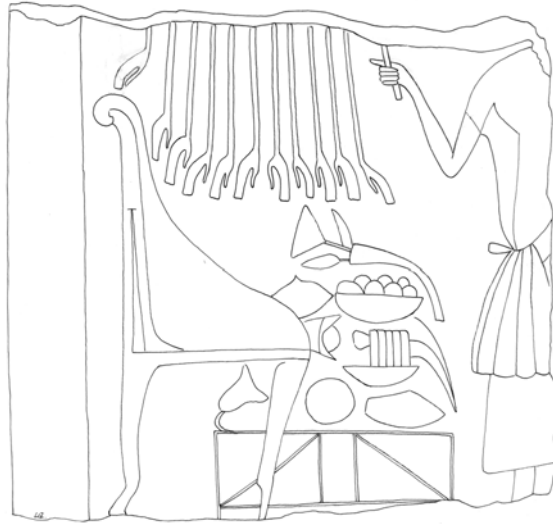


**Fig. 6** Palastdarstellung, Throne und Bett von Aton beschienen, Grab des Parennefer (Davies 1903-08: VI Taf. 4).

le gerückt, wogegen der Speisetisch und der Priester sich hinter der andern Säule befinden. Auch in den jeweils doppelten Darstellungen des Thronsaales bei Ay und Tutu sind Priester oder Aufwärter mit dem Auftürmen von Speisen beschäftigt (Davies 1903-08: VI Taf. 17, 19 und 28). Im Grab des Hohepriesters Merire befinden sich ebenfalls zwei Ansichten des Palastes: Die eine ist seitwärts gerichtet (Davies 1903-08: I Taf. 18), die andere zeigt einen vertikalen Grundriss, in dem die Türen und Säulen aufgeklappt sind und über den sich die Strahlen des Aton erstrecken (**Fig. 4-5**).<sup>9</sup> Trotz der unterschiedlichen Art der Visualisierung ist die Raumfolge in beiden Darstellungen identisch. Genau im Zentrum der beiden Bilder stehen die zwei Thronessel und der reich gedeckte Speisetisch. Diese Zentrierung hebt die leeren Throne des Herrscherpaares als signifikanten Bestandteil des Palastes hervor. Im hintersten Raum rechts der Hauptachse befindet sich in beiden Darstellungen ein leeres Bett.

Eine ähnliche Disposition zeigt auch die Darstellung bei Parennefer (Davies 1903-08: VI Taf. 4). Hier werden jedoch die Thronessel in der

<sup>9</sup> Davies 1903-08: I Taf. 26. Zu den verschiedenen Darstellungsformen des Amarna-Palastes siehe Vomberg 2004: 56-142.



**Fig. 7** Talatatfragment, leerer Thron von Aton beschienen und von einem Priester kultisch versorgt (nach Cooney 1965: 76, Nr. 47a, Zeichnung Ulrike Zurkinden Kohlberg).

Halle und das Bett im dahinter liegenden Trakt (hier links der Achse) jeweils von einer eigenen Sonnenscheibe beschienen (**Fig. 6**), ein deutliches Kennzeichen der Auserwähltheit und Heiligkeit dieser den König und seine Gemahlin repräsentierenden Möbelstücke.

Vermutlich aus einem Tempel, eventuell auch aus dem Palastbereich selber stammend zeigt ein schön erhaltenes Talatatfragment ebenfalls den leeren Thron von Atons Strahlen geschützt und erleuchtet, während ein Priester mit einem Kultobjekt in der erhobenen Hand aufwartet (**Fig. 7**; Cooney 1965: 76, Nr. 47a).

Offensichtlich gehörte auch das Bett, das in keinem der vollständig erhaltenen Palastbilder fehlt, zu den wichtigen Zeichen der neuen Darstellungsform. Auch hier steht immer ein Opferständer daneben, manchmal liegt eine Kopfstütze auf dem Bett bereit und befinden sich Ständer für Schmuck und Salbkegel in der Nähe.<sup>10</sup> Gewisse Wiedergaben betonen zudem das schräge Dach des Schlafraumes und die nach Norden gerichtete Öffnung des *malqaf*, einer Vorrichtung zur Kühlung, die sich bis in die Neuzeit im gesamten arabischen Raum wieder findet (**Fig. 4-5**). Das Motiv des Bettes erscheint nebst den Darstellungen in Gräbern auch verschiedentlich auf

<sup>10</sup> Nebst den bereits erwähnten Darstellungen auch Davies 1903-08: III Taf. 33; IV Taf. 8; VI Taf. 17.

Kalksteintafel.<sup>11</sup> Es wurde also auch im Tempelkontext, vielleicht sogar ebenfalls in der Palastdekoration selber verwendet.<sup>12</sup> Die Rolle dieses erstaunlich häufigen Bildthemas des königlichen Bettes ist nicht eindeutig zu ermitteln. Fungiert es als Verweis auf die Kontinuität des Lebens zur Nachtzeit, ein Aspekt, der in den Texten ausgeprägt negiert wird? Steht das Bett als Zeichen der Fruchtbarkeit und Leben erhaltenden Kraft des Königspaares, vielleicht sogar mit funéraires Konnotation?<sup>13</sup>

### 6. Die Rolle des Königs

Im Gegensatz zu den Tempeldarstellungen, deren Funktion im Grabkontext recht eindeutig aus der zentralen Bedeutung des Atontempels für die Versorgung des Verstorbenen hervorgeht, ist die Bestimmung der Palastdarstellungen weniger klar. Sie wurden als Hinweise auf königliche Feste interpretiert, die für die Verteilung von unterschiedlichen Ressourcen von Wichtigkeit gewesen sein könnten und die als gewissermaßen immanent im Palast stattfindend wiedergegeben worden wären (Green 2004: 216-221). Dass die Güterverteilung in Amarna weitgehend unter königlicher Kontrolle stand, ist erwiesen und gewiss einer der Gründe für die zentrale Rolle Echnatons in den Grabreliefs. Über die in fast allen Gräbern wiedergegebene Szene der Verteilung von Ehrengold wird die Abhängigkeit des materiellen Wohlergehens des Einzelnen von der Gunst des Königs auch deutlich dargestellt. Zudem wird sie in Texten vielfach hervorgehoben. Ob der leere Palast jedoch mit der Thematik der Ressourcendistribution und der Teilnahme des Privatmannes an Festen zu verbinden ist, scheint fragwürdig.

Die Bedeutung dieser Darstellungen könnte vielmehr in der theologischen und kultischen Rolle des Königs zu suchen sein.

Die Amarnareligion zeichnete sich durch das Fehlen derjenigen Bezugspunkte aus, die in der traditionellen Religion für jegliche Form der Kommunikation mit dem Göttlichen unumgänglich erforderlich waren. In den traditionellen Vorstellungen manifestierte sich die Präsenz des Göttlichen auf Erden über eine grosse Anzahl konkreter Bezugspunkte, die eine Gottheit erfahrbar und ansprechbar machen konnten. Kostbare Götterstatuen in den Tempeln, die Person oder Statue des Königs, heilige Tiere, und generell jedes Bild einer Gottheit, sei es noch so bescheiden, ja jedes Amu-

<sup>11</sup> Roeder 1969: Taf. 59 (27-VIII A), Taf. 95 (843-VIII B), Taf. 101 (139 VIII C); Freed, Markowitz & D'Auria 1999: 224, Nr. 67; Hanke 1978: 33-32, Abb. 30.

<sup>12</sup> Ein Kalksteinblock, auf dem in unsicherem Zusammenhang fragmentarisch die Darstellung eines Bettes erhalten ist, stammt aus dem grossen Palast (Petrie 1894: 11, Taf. 9).

<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang könnte auf die besonders in Gräbern des Alten Reiches häufige sog. Bettenszene verwiesen werden, die ebenfalls als Indiz der den Tod überdauernden Lebenskräfte steht (Altenmüller 1997).

lett konnte die Funktion des Bezugspunktes erfüllen. Kult, Verehrung und Gebet, ob offiziell oder individuell, waren kaum denkbar ohne einen materiellen Gegenstand, der über seine Form auf eine bestimmte Gottheit verwies. Naturgemäss kam diesen Kultobjekten als Repräsentanten des Göttlichen auch eine gewisse Heiligkeit und Wirkmächtigkeit zu.

In Amarna war jedoch die Sonne die einzige Manifestation des Gottes Aton, er besass weder Statuen noch andere Kultbilder auf Erden.<sup>14</sup> Das abstrakte Zeichen des Strahlenatons war lediglich ein Signifikant, nie aber Kultbild. Echnaton war der alleinige Vermittler des Gottes auf Erden, der einzige Bezugspunkt. Loyalität und Verehrung des Königs waren für die Menschen die wichtigsten Zugänge zur Gottheit.<sup>15</sup> Die Leben spendende Funktion, die der Gott über die gesamte Welt ausübte, übte Echnaton selber für seine Stadt und seine Untergebenen aus. Der König ist sowohl für das Wohlergehen des Einzelnen zu Lebzeiten und insbesondere die Laufbahn der hohen Beamten zuständig, als auch für die Fortexistenz nach dem Tode. Texte in den Privatgräbern preisen Echnaton als Spender und Erhalter des Lebens, er wird als Schicksalsgott Schai angesprochen und als Gott des Einzelnen verehrt. So zum Beispiel im Grab des Panehesi:

“Verehrung sei dir, mein Gott (*p3y=j ntr*), der mich geschaffen hat,  
der mir Gutes zugeteilt hat, der mich entstehen liess...  
Ich will Lobpreis spenden bis in die Höhe des Himmels  
und den Herrn der beiden Länder verehren, Echnaton,  
den Schicksalsgott, der Leben gibt,  
den Herrn dessen, was befohlen wird,  
das Licht jeden Landes, durch dessen Anblick man lebt,  
die Überschwemmung für alle Menschen, durch dessen Ka man versorgt ist...”  
(Sandmann 1938: 24)

Die traditionelle Göttlichkeit des Königs wird in der Amarnazeit intensiviert und verabsolutiert. Der König ist nicht mehr nur kraft seines Amtes ein Exponent der Götter, er ist im Mikrokosmos von Amarna *ad personam* ein Gott. Dies geht nicht nur aus den Ideologie tragenden Texten hervor, sondern auch aus der Tatsache, dass Echnaton als erster König eine zu Lebzeiten mit seinem Kult beauftragte, namentlich bekannte, Priesterschaft besass.<sup>16</sup>

Der Gott Aton und König Echnaton verkörperten weitgehend dieselben Funktionen und besaßen ähnliche Möglichkeiten der Manifestation. Sie spendeten Leben und garantierten dessen Aufrechterhaltung: wie der Gott

<sup>14</sup> Der Mnevis-Stier, der bei der Gründung von Amarna noch genannt wird, scheint nach dem 5. Regierungsjahr nicht mehr erwähnt zu werden.

<sup>15</sup> Bekanntlich war die gelebte Realität vielfältiger als die offizielle Doktrin und gab es in Amarna sowohl traditionelle Amulette in recht grosser Zahl, als auch für den Einzelnen die Möglichkeit der direkten Bezugnahme zu Aton (Bickel 2003; Stevens 2006).

<sup>16</sup> Reiche 1998: 318; Assmann 1975: 531.

das übergreifende Prinzip Leben mit seinen Strahlenhänden dem Herrscherpaar überreichte, gewährte Echnaton seinen Untertanen jegliche Form von Leben erhaltender Subsistenz. Beide offenbarten sich durch ihre Sichtbarkeit, ein zentraler Aspekt der Gedankenwelt von Amarna. Der Gott Aton ist nur dann wirkmächtig, wenn er auch sichtbar ist, während seiner nächtlichen Abwesenheit geht kein Leben von ihm aus, befinden sich die Menschen, laut Aussage des grossen Hymnus, "im Zustand des Todes". Ähnliches galt auch für das Verhältnis zum König: seine Präsenz und Sichtbarkeit waren erforderlich, um der von ihm ausgehenden Wohltaten habhaft zu werden. Um auch in der nachtodlichen Existenz im Genuss von Leben und Versorgung zu bleiben, war es ausschlaggebend, die Königsnähe aufrecht zu erhalten. Man wünschte sich den König fortwährend zu sehen und seine Stimme bei der Kultausübung zu hören (Reiche 1996: 213ff). Die verschiedenen Lexeme für "sehen" und "schauen" sind in den religiösen und fune-rären Texten von Amarna besonders häufig und bedeutungsvoll.

Diese so signifikante Sichtbarkeit, die – in scharfem Gegensatz zu traditionellen Vorstellungen – allein die Existenz des Göttlichen garantierte, unterteilte sich in die beiden Aspekte Bewegung und unbegrenzte, sich entfaltende Präsenz. Wie die Sonne sich am Himmel bewegt, durchläuft auch der König auf dem Wagen auf der "Royal Road" von Amarna eine feste Bahn. Beide gemeinsam verkörpern die Garantie einer auf die *nḥl*-Endlosigkeit festgesetzten Zeit.<sup>17</sup>

Genoss Aton tagsüber eine weitgehende Ubiquität, indem die Sonne überall sichtbar war und ihr Licht das Sehen ermöglichte, so war eine ähnliche Verbreitung der Präsenz des Königs konkret nicht möglich. Die ungezählten Bilder Echnatons, die ihn bei emblematischen, Leben versinnbildlichenden Handlungen wie Essen, Küssen einer Gattin oder dem Spiel mit Kindern zeigen, könnten der Erhöhung seiner Präsenz und dem Ausdruck seiner Rolle als Verkörperung und Träger des Prinzips Leben dienen. Das Privatleben Echnatons ist nicht mehr Tabu wie das seiner Vorgänger, es ist im Gegenteil zum Sinnbild seiner göttlichen Funktionen geworden. In diesen Sinnzusammenhang könnten auch die Darstellungen des Palastes mit den leeren Thronen treten: die Throne vergegenwärtigen das Herrscherpaar in seinem Wohn-, Ess- und Lebensbereich. Von den Lebensfähigkeiten Echnatons hängt das Leben und Überleben der Bewohner ab. Die in der amarnazeitlichen Ikonographie einzigartige Zurschaustellung des "privaten" Lebensbereiches des Königs könnte auf seine Funktion als Garant des Lebens verweisen und als ein ostentatives *re-enactment* dieser theologisch so zentralen Rolle zu verstehen sein. Echnaton und Nofretete verkörpern durch ihre Intimität und das alltagsbezogene Spiel mit den Kindern die Leben spendende Funktion des Sonnengottes. Sie sind die auf Erden anwe-

---

<sup>17</sup> Assmann 1992; Hornung 1995.

senden und sichtbaren Bezugspunkte ebenso wie Vermittler der göttlichen Fürsorge für die Welt.

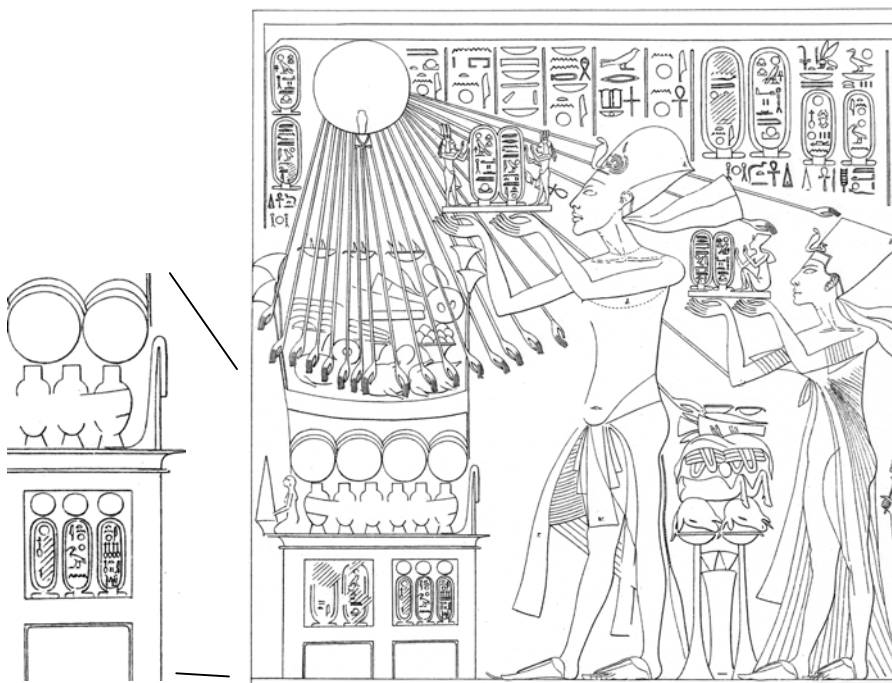
Genau wie der Tempel in der Voramarnazeit ein weitgehend unzugänglicher, das Geheimnis (*št3*) des Göttlichen versiegelnder Bereich war, so war auch der königliche Palast verschlossen, unnahbar, und auch hohe Beamte erhielten nur in die äusseren Audienzzräume Zugang. Die Abgeschlossenheit des Königspalastes drückt sich nicht nur in Texten aus,<sup>18</sup> sondern auch in der Tatsache, dass lediglich die äussere Fassadenmauer dargestellt werden konnte. Das meist nur hieroglyphisch und in Königstitulaturen verwendete Bildthema der Palastfassade rückte durch die Wiederaufnahme des Sedfest-Zyklus unter Amenhotep III. bildlich in den Vordergrund: zahlreiche Szenen zeigen das Königspaar auf die Tore einer elaborierten Palastfassade hinzu oder daraus heraus schreiten.

Beide Bereiche, Tempel und Palast, werden in der Ikonographie der Amarnazeit völlig offengelegt, sie umschliessen keinerlei Geheimnis mehr. Zwar waren auch in Amarna weder der Tempel noch der Palast einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich, doch wurden sie, wenigstens im halb-öffentlichen Bereich der Privatgräber, als offen und durchwegs sichtbar wiedergegeben. Deutlich wird durch diese Architekturdarstellungen die Parallele zwischen dem Tempel als Sitz des Gottes auf Erden und dem Palast als Lebensbereich des Königs gezeichnet. Wie der üppig beladene Altar als Berührungspunkt Atons im Zentrum des Tempels steht, befinden sich die Throne als Sinnbild der dauerhaften Präsenz des Königs und ebenfalls Kultobjekt im Mittelpunkt des Palastes. Der Thron gewährt die permanente Anwesenheit des Königspaares *in absentiam*, oft in Verbindung mit Darstellungen des sich im Wagen fortbewegenden oder kultisch handelnden Königs. Die amtliche wie auch private Tätigkeit des Thronens wird der rituellen Bewegung und kultischen Begegnung mit Aton gegenübergestellt. Der Thron im Zentrum des Palastes ist ein Mittel der Sichtbarmachung des Königs und wohl auch ein Verweis auf seine das Leben symbolisierenden Handlungen Essen und Spielen mit Kindern.

### 7. Thron und Altar

Die Parallele zwischen Altar und Thron ist nicht nur räumlich, sondern auch funktionell. Wie die Strahlenhände des Sonnengottes auf den Altar nieder greifen und diesen zu einer Art *axis mundi* machen, zum Berührungspunkt des Göttlichen auf Erden, so symbolisiert auch der Thron den statischen Pol des Königtums.

<sup>18</sup> Z. B. Pap. Boulaq 18, Quirke 1990: 39-41.



**Fig. 8** Altar mit Thronlehne, Grab des Ipy (Davies 1903-08: IV Taf. 31).

Altar und Thron wurden in der Amarnazeit in eigenartiger Weise verbunden. Es treten Darstellungen von Tisch-artigen Altären auf, die mit einer Thronlehne und Rückenissen kombiniert sind. Das Detail der Thronlehne befindet sich stets auf der dem opfernden Echnaton zugewandten Seite, während gegenüber, in den meisten Fällen, eine Figur des knienden, ein grosses Spitzbrot präsentierenden Königs zu sehen ist (**Fig. 8**).<sup>19</sup> Der König steht also nicht nur handelnd neben dem Opfertisch, er befindet sich sozusagen thronend auf dem Tisch selber, wobei der Thron lediglich als Indiz integriert ist. Diese Ikonographie verdeutlicht eine schon aus älteren Quellen zu erschiessende Äquivalenz des Königs mit dem Altar (Baines 1985: 334-335). Der Pharao ist der Träger, zugleich Produzent und Garant, der den Weltlauf sichernden Opfergaben. Bezeichnenderweise ist die Kombination von Altar und Thronlehne eine der wenigen Bildschöpfungen der

<sup>19</sup> Davies 1903-08: II Taf. 7 (Panehesi); IV Taf. 15 (Mahu), 31 (Ipy); V Taf. 3 (May, leicht abgeänderte Form), 33 (Grenzstele N); Murnane & van Siclen 1993: Taf. 14, 18 (Grenzstelen J und A). Es ist bemerkenswert, dass diese Darstellungen immer das Königspaar rechterhand des Altars zeigen und dass sie nie aus dem Kontext der Tempel stammen. Keiner der ungezählten in den Tempeln abgebildeten Altäre weist das Detail der Thronlehne auf.

Amarnazeit, die in den darauf folgenden Epochen vielfach übernommen wurde.

Meist ist der Opfertisch seitlich mit den Kartuschen des Aton, des Königs und der Königin versehen, was sowohl im Bild die Vertikalität der Gesamtkomposition verstärkt, als auch die Einheit dieser „Triade von Amarna“ hervorhebt. Die Verschränkung der zu den Speisen hinunterlangenden Arme des Aton und der jeweils über dem Altar erhobenen Arme Echnatons betont die Solidarität der göttlichen und der königlichen Handlung und erinnert, trotz der Abstraktheit der Gottesdarstellung, an die früher so weit verbreitete Szene der Umarmung von Gott und König. Mit Blick auf die frühere Anthropomorphizität der Gottheiten kann man sich fragen, ob der Thron am Altar Echnatons nicht auch noch weitere Implikationen besitzt und vielleicht nicht nur ein Zeichen des Opfer darbietenden Königs ist, sondern auch einen dem Aton zur Verfügung gestellten Sitz auf Erden signalisiert. Aton einen Thron zur Verfügung zu stellen, käme seinem explizit königlichen Charakter entgegen. Genau wie die dargebotenen Opfergaben die Zuwendung des Gottes auf die Erde lenken sollen, so könnte der Altar-Thron ein Mittel dazu sein, die göttliche Präsenz auf Erden zu etablieren und ruhen zu lassen. Er könnte der Inthronisation der nur in Form von Licht anwesenden Gottheit dienen.

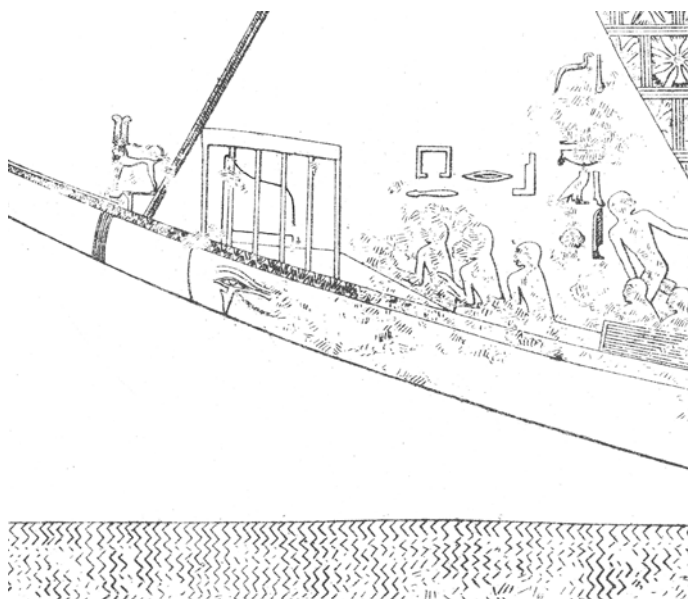
#### *8. Vorläufer im Alten Reich*

Eingangs wurde auf die Totenkulttempel der Könige der 5. und 6. Dynastie als wahrscheinliche Inspirationsquelle etlicher Merkmale der Ikonographie Echnatons hingewiesen. Die Bildinhalte dieser Tempel traten über die für Amenhotep III. konzipierten Sedfest-Zyklen ins Blickfeld jener Zeit. Unter den Relieffragmenten des Tempels des Sahure findet sich auch eines der wenigen vor-amarnazeitlichen Beispiele eines leeren Thrones. Am Bug eines grossen Hochseeschiffes mit geblähtem Segel steht unter einem Baldachin ein Thronsessel auf einem Podest (**Fig. 9**). Die Beischrift bezeichnet ihn ausdrücklich als „Thron des Pharao“ (Borchardt 1913: Blatt 9). Bei dieser Hochseeexpedition garantierte ein leerer Thron die königliche Anwesenheit und Aufsicht, eine Funktion, die in andern Kontexten von einer Statue übernommen worden wäre.

#### *9. Austausch mit dem Orient*

Nebst möglichen Vorbildern aus dem ausgehenden 3. Jahrtausend könnte die symbolische Verwendung des Thrones auch über die Kulturen des Nahen Ostens inspiriert worden sein, mit denen Ägypten gerade im 14. Jahrhundert äusserst vielfältige und intensive Beziehungen pflegte.



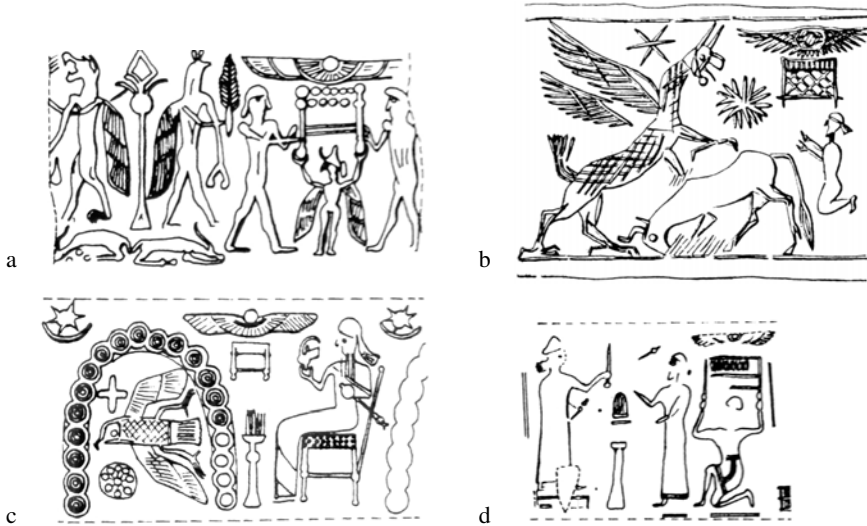


**Fig. 9** Der Thronessel König Sahures am Bug des Hochseeschiffes (Borchardt 1913: Blatt 9).

Insbesondere für Amarna sind die diplomatisch-politischen Beziehungen zum Nahen Osten über die erhaltene Korrespondenz belegt und die aktive Auseinandersetzung mit Sprache und Kulturgut der östlichen Nachbarn über die Tontafeln mit Schultexten bezeugt (Izre'el 1997). Die Ikonographie verweist in mannigfacher Weise auf die Anwesenheit von Ausländern unterschiedlicher Ethnien und Funktionen in der neuen Residenzstadt und auf die Übernahme, sowohl am Hof wie auch im Atonkult, von Objekten und Praktiken orientalischer Herkunft (z. B. Green 1993).

Insbesondere mit dem kulturell recht eigenständigen Gebiet des Mitannireiches stand Ägypten in engster Verbindung: Nach militärischen Konfrontationen im 15. Jahrhundert herrschten Friedensverträge und diplomatische Relationen vor. Letztere gipfelten für Ägypten jede Generation in der Aufnahme mindestens einer Prinzessin am Königshof, die jeweils von einer umfangreichen Delegation von Landsleuten begleitet war. Es bestand somit über Jahrzehnte ein ständiger Austausch von Menschen, Vorstellungen und Techniken, Gütern und Bildern zwischen den beiden Gebieten.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Zum Export von Königsplastik und auch kleinformatigen Bildwerken in den Vorderen Orient siehe Forstner-Müller, Müller & Radner 2002. Auf eine Übernahme von Amarna-Ikonographie in der Levante könnte das unlängst von Garbini, Luiselli & Devoto 2004 veröffentlichte Siegel deuten, falls es sich nicht um eine moderne Schöpfung handelt.



**Fig. 10** Mittannisch-frümmittelassyrische Siegel mit Thronmotiv (Matthews 1990: Nr. 467 [a], 480 [b], 479 [c], 498 [d]).

In der Tat könnte auch die neuartige Semantik der Throndarstellung in Amarna auf eine orientalische Inspiration zurück zu führen sein. Im 14. Jahrhundert trat auf mitannisch-frümmittelassyrischen Siegeln ein neues Motiv auf: die geflügelte Sonnenscheibe schwebt über einem Thron, der oft von menschlichen oder hybriden Wesen empor gehalten wird (**Fig. 10**).<sup>21</sup> Trotz gelegentlich gehegter Zweifel ist deutlich, dass es sich bei dem Objekt um ein Sitzmöbel und nicht um einen Altar handelt.<sup>22</sup> Im nord-westlichen Mesopotamien scheint sich also zeitgleich eine ähnliche Entwicklung vollzogen zu haben wie in Ägypten: eine Tendenz zur Abstrahierung der Darstellungsweise des Sonnengottes. Mit dem Verzicht auf ein anthropomorphes Bild ging der Wille einher, durch einen dargebotenen Thron die Präsenz des Gottes auf Erden symbolisch zu sichern. Der Thron, auch im Vordern Orient vorher als unkonnotiertes Sitzmöbel verwendet, gewann dadurch den Status eines gehaltvollen Zeichens der Vergegenwärtigung göttlicher Macht. Wie in Amarna erscheint auch in der Mitanni Glyptik die Verbindung mit dem Opfer und dem Opfertisch zentral (**Fig. 10c-d**). Virtueller auf dem Thron anwesend, kommt die Gottheit in den Genuss von Opfergaben. Es wäre zu fragen, inwieweit auch die kognitiven und weltanschaulichen Aspekte der Amarna Religion mit diesen Entwicklungen in Nord-West Mesopotamien in Verbindung standen und von wo die Impulse der konzeptuellen Veränderungen ausgingen. Vielleicht müssten die Umwälzungen Echnatons nicht als rein innerägyptisches Phänomen

<sup>21</sup> Matthews 1990: Nr. 452-467, 478-480, 498; Porada 1975; Salje 1990: 115, Nr. 326.

<sup>22</sup> Porada 1975; Seidl 2001: 123.

untersucht werden, sondern, gerade in ihrer universalistischen Ausprägung, auch in den Kontext der westasiatischen Entfaltung eines neuen Gottesbildes gestellt werden.

### *10. Zusammenfassung*

Die Wurzeln und Motivationen der Amarna-Revolution waren zahlreich und mannigfaltig und harren noch weitgehend einer fundierten und differenzierten Erklärung. Zur effizienten Propagierung seiner neuen Gottes- und Weltvorstellungen schuf Echnaton auch eine radikal neue Bildsprache. Über sie sollte nicht nur das neue Gottes- und Weltbild, sondern vor allem die Rolle des Königs als omnipräsente, Leben spendende und kultisch verehrte Bezugsperson des Göttlichen auf Erden sichtbar gemacht werden. Die neuen bildlichen Ausdrucksformen schöpften aus unterschiedlichen zeitgenössischen Vorbildern und adaptierten diese gemäss den neuen theologisch-ideologischen Erfordernissen. Verschiedene strukturelle, formelle und inhaltliche Elemente des Amarna Reliefs entstammen dem Bildkanon der Totenkulttempel des Alten Reiches, insbesondere dem unter Echnatons Vater Amenhotep III. wiederbelebten Bildzyklus zum Sedfest. Dieser geht, unter Einbeziehung einiger archaischer Einzelheiten, im wesentlichen auf die 5. Dynastie zurück, der Zeit also, in der der Sonnenkult erstmals besonders ausgeprägt propagiert und mit dem Königtum verknüpft worden war. Wie das Beispiel der Throndarstellungen zeigt, könnten ikonographische, wenn nicht sogar konzeptuelle Einflüsse auch aus dem Vorderen Orient, speziell wohl aus dem Mitannireich, stammen, mit dem Ägypten in so enger politisch-wirtschaftlicher Verbindung stand.

Wenn uns auch die Mechanismen der Konzeption und Umsetzung der Bildsprache Echnatons entgehen, so können doch Inspirationsquellen aufgezeigt werden, über die sich die Amarnazeit sowohl in den weit entfernten Ursprüngen der ägyptischen Kultur verankerte, modernste unter seinem Vater entfaltete gedankliche und bildliche Tendenzen aufnahm und verabsolutierte, wie auch, dem Zeitgeist und dem Universalanspruch des Sonnengottes entsprechend, ausländische konzeptuell verwandte Einflüsse integrierte.

### LITERATURVERZEICHNIS

- Altenmüller, Hartwig, 1997, "Auferstehungsritual und Geburtsmythos": Studien zur Altägyptischen Kultur 24, 1-21.  
 Anus, Pierre, 1970, "Un domaine thébain d'époque 'amarnienne'": Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 69, 69-88, Taf. 13-16.  
 Assmann, Jan, 1975, "Aton", in: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hg.), Lexikon der Ägyptologie 1, Wiesbaden, 526-540.

- Assmann, Jan, 1992, "Akhanyati's Theology of Light and Time": Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities VII/4, 143-175.
- Assmann, Jan, 2006, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien.
- Baines John, 1985, *Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*, Warminster.
- Baines, John, 1998, "The Dawn of the Amarna Age", in: David O'Connor & Eric H. Cline (Hg.), *Amenhotep III, Perspectives on His Reign*, Michigan, 273-276.
- Bickel, Susanne, 1997, *Tore und andere wiederverwendete Bauteile Amenophis' III. (Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 16)*, Stuttgart.
- Bickel, Susanne, 2003, "'Ich spreche ständig zu Aton...': zur Mensch-Gott-Beziehung in der Amarna Religion": *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3, 23-45.
- Bickel, Susanne, 2006, "Amenhotep III à Karnak. L'étude des blocs épars": *Bulletin de la Société française d'Égyptologie* 167, 12-32.
- Borchardt, Ludwig, 1913, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Re, II Die Wandbilder*, Leipzig.
- Chappaz, Jean-Luc, 1987, "Un nouvel assemblage de Talâtât: une paroi du *rwḏmnw* d'Aton": *Cahiers de Karnak* VIII, 81-119.
- Condon, Virginia, 1984, "Two Account Papyri of the Late Eighteenth Dynasty (Brooklyn 35.1453 A and B)": *Revue d'Égyptologie* 35, 57-82.
- Cooney, John D., 1965, *Amarna Reliefs from Hermopolis in American Collections*, Brooklyn & Mainz.
- Cottéville-Giraudet, Rémy, 1936, *Rapport sur les fouilles de Médamoud, les reliefs d'Aménophis IV Akhenaton*, Le Caire.
- Davies, Norman de G., 1903-08, *The Rock Tombs of El Amarna (Archaeological Survey of Egypt)*, London Vol. I, 1903; II, 1905; III, 1905; IV, 1906; V, 1908; VI, 1908.
- Edel, Elmar & Wenig, Steffen, 1974, *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-Re*, Berlin.
- Forstner-Müller, Irene, Müller, Wolfgang & Radner, Karen, 2002, "Statuen in Verbannung. Ägyptischer Statuenexport in den Vorderen Orient unter Amenophis III. und IV.": *Ägypten und Levante* 12, 155-166.
- Freed, Rita E., Markowitz, Yvonne J. & D'Auria, Sue H. (Hg.), 1999, *Pharaohs of the Sun, Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen*, Boston.
- Gabolde, Marc, 1998, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Lyon.
- Garbini, Giovanni, Luiselli, Maria Michela & Devoto, Guido, 2004, "Sigillo di età amarniana da Biblo con iscrizione": *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei (Serie IX, vol. XV)*, 377-392.
- Green, Lyn, 1993, "The Origins of the Giant Lyre and Asiatic Influences on the Cult of the Aten": *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 23, 56-62.
- Green, Lyn, 2004, "Some Thoughts on Ritual Banquets at the Court of Akhenaten and in the Ancient Near East", in: Gary N. Knoppers & Antoine Hirsch (Hg.), *Egypt, Israel and the Ancient Mediterranean World, Studies in Honor of Donald B. Redford (Probleme der Ägyptologie 20)*, Leiden, 203-222.
- Hanke, Rainer, 1978, *Amarna-Reliefs aus Hermopolis. Neue Veröffentlichungen und Studien (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 2)*, Hildesheim.
- Hornung, Erik, 1995, *Echnaton: Die Religion des Lichtes*, Zürich.

- Izre'el, Shlomo, 1997, *The Amarna Scholarly Tablets* (Cuneiform Monographs 9), Groningen.
- Kuhlmann, Klaus P., 1970, *Der Thron im alten Ägypten: Untersuchungen zu Semantik, Ikonographie und Symbolik eines Herrschaftszeichens* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 10), Glückstadt.
- Lauffray, Jean, 1980, "Les 'talatats' du IXe pylône de Karnak et le Teny-menou": *Cahiers de Karnak* VI, 67-89.
- Loprieno, Antonio, 2001, *La pensée et l'écriture, pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris.
- Martin, Karl, 2002, "Der Luxortempel und Amenophis' IV. Sedfest(e)": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 30, 269-275.
- Matthews, Donald M., 1990, *Principles of Composition in Near Eastern Clyphic of the later second millennium B.C.* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 8), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Metzger Martin, 1985, *Königsthron und Gottesthron: Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 15), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn.
- Murnane, William J. & van Siclen III, Charles C., 1993, *The Boundary Stelae of Akhenaten*, London, New York.
- Murnane, William J., 1995, *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta.
- Naville, Edouard, 1906, *The Temple of Deir el-Bahari* V, London.
- Petrie, W. M. Flinders, 1894, *Tell el Amarna*, London.
- Porada, Edith, 1975, "Standards and Stools on Sealings of Nuzi and other Examples of Mitannian Glyptic Art", in: *Le temple et le culte. Compte rendu de la vingtième rencontre assyriologique internationale*, Istanbul, 164-172.
- Qoirke, Stephen, 1990, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom*, New Malden.
- Raue, Dietrich, 2003, "Namen in einer Heiligen Stadt", in: Sibylle Meyer (Hg.), *Egypt – Temple of the Whole World*, Leiden, 367-387.
- Reiche, Christina, 1996, "Überlegungen zum nichtköniglichen Totenglauben in der Amarnazeit", in: Mechthild Schade-Busch (Hg.), *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag* (Ägypten und Altes Testament 35), Wiesbaden, 204-222.
- Reiche, Christina, 1998, *Ein hymnischer Text in den Gräbern des Hwꜣꜣ, ꜥꜥꜥꜥꜥꜥ und Mꜣꜣ-Rꜥ in El-Amarna* (Göttinger Orientforschungen IV/35), Wiesbaden.
- Roeder, Günther, 1969, *Amarna-Reliefs aus Hermopolis. Ausgrabungen der Deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis 1929-1939 II*, Hildesheim.
- Salje, Beate, 1990, *Der 'Common Style' der Mitanni-Glyptik und die Glyptik der Levante und Zyperns in der späten Bronzezeit* (Baghdader Forschungen 11), Mainz.
- Sandman, Maj, 1938, *Texts from the Time of Akhenaten* (Bibliotheca Aegyptiaca 8), Bruxelles.
- Seidl, Ursula, 2001, "Das Ringen um das richtige Bild des Šamaš von Sippar": *Zeitschrift für Assyriologie* 91, 120-132.
- Smith, Ray W. & Redford, Donald B., 1976, *The Akhenaten Temple Project I*, Toronto.

- Stadelmann, Rainer, 1973, "Tempelpalast und Erscheinungsfenster in den Thebanischen Totentempeln": Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 29, 221-242.
- Stevens, Anna, 2006, *Private Religion in Amarna, the Material Evidence* (BAR International Series 1587), Oxford.
- Vergnieux, Robert, 1999, *Recherches sur les monuments thébains d'Amenhotep IV à l'aide d'outils informatiques. Méthodes et résultats* (Cahiers de la Société d'Égyptologie 4), Genf.
- Vomberg, Petra, 2004, *Das Erscheinungsfenster innerhalb der amarnazeitlichen Palastarchitektur, Herkunft-Entwicklung-Fortleben* (Philippika 4), Marburg.
- Wiese, André & Brodbeck, Andreas (Hg.), 2004, *Tutanchamun - Das goldene Jenseits, Grabschätze aus dem Tal der Könige*, Basel.



## Labor Pangs: The Revadim Plaque Type

Tallay Ornan

*The three Late Bronze fragmentary clay plaques, probably made in the same mold, found at Aphek, Tel Harasim and Revadim Quarry form a small sub-group of Canaanite terra cottas, termed here the Revadim Type. Their unique characteristics: two small figures within the woman's body, the opening of the vulva, and an agonizing expression suggest that the plaques were used as amulets for the protection of a future mother of twins during the pregnancy or/and in the delivery, often regarded a dangerous event in antiquity. The female image depicted on these plaques most probably represented a generic mortal woman in state of pain, anxiety or in labor pangs and not as commonly interpreted, as a goddess. The latter suggestion is supported by the role of the moon crescent and the tree-and-ibexes that adorn the woman's body. These motifs served as agents for seeking help for a woman who was about to bear twins from the deities they stand for: the moon god, who was, among his other roles, also in charge of safe delivery, and an unidentified deity symbolized by the tree-and-ibexes.*

### 1. Introduction

ויתרצו הבנים בקרבה  
(Gen 25: 22)

The unique three fragmentary terra-cotta plaques found at Tel Aphek, Tel Harasim and Revadim Quarry are the subject of the present contribution. The small fragment from Aphek was found outside of Palace VI, identified as the residence of the Egyptian governor (Building 1104), in Level X12 (Kokhavi 1990: xii). It was revealed in locus 2753, which was scattered along the residence's east wall and was composed of objects that fell from the upper storey of the building. Locus 2753 contained pottery vessels such as an Egyptian-style flask, Mycenaean imports and other objects, among them an inscribed Akkadian tablet (Hallo 1981) and a Hittite bulla. The



latter find dates the plaque fragment to the second half of the 13th century.<sup>1</sup> The fragment from Tel Harasim, situated some 40 km south of Aphek, near Kibbutz Kfar Menahem, on the northern shore of Nahal Barkai, a tributary of Nahal Lachish, was discovered during the excavation season of 1994. It was found in residential area E, which included a private dwelling, two silos and a wide storage area.<sup>2</sup> The nearly complete plaque found in Revadim Quarry, a prehistoric site situated east of Kibbutz Revadim, was a chance find revealed in 1980 (Beck 1986: 29). As the Revadim Quarry is situated some two kilometers west of Tel Miqneh (ancient Eqrn), it stands to reason that it could have originally provenanced there.

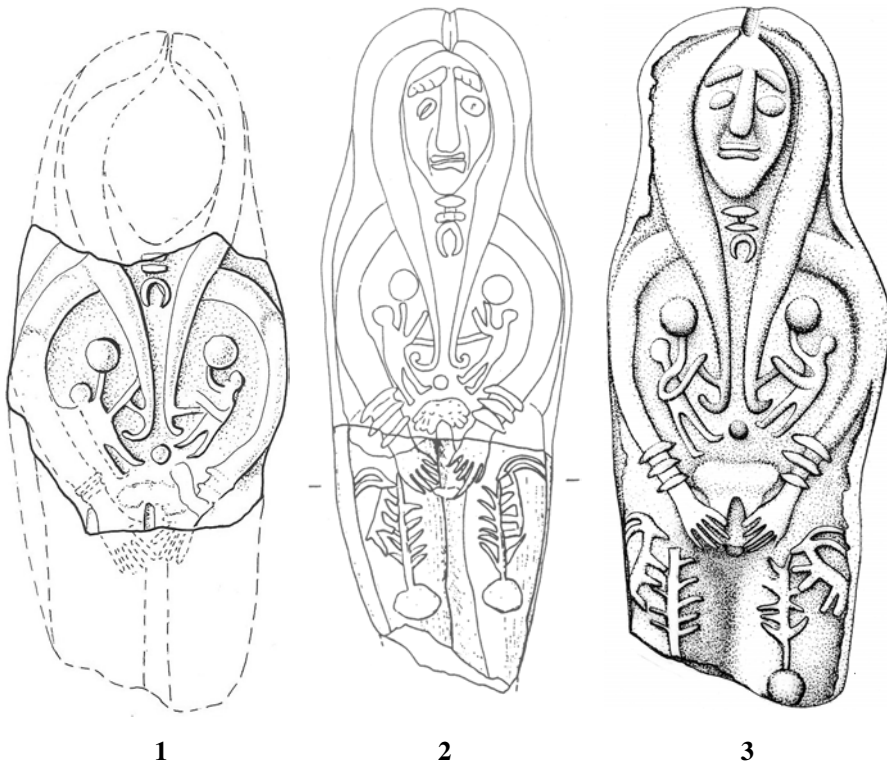
The objects discussed here seem to fit a *Festschrift* in honor of Othmar Keel who contributed so much to our understanding of female representations and their role in the cultic practices of ancient Canaan. I have been deeply influenced by his seminal works and his groundbreaking methods concerning the reconstruction of the ancient religions of Israel, and this article is a token of my gratitude for his inspiration and friendship.

Of the female body depicted on the Aphek fragment, only the part from below the shoulders down to the genitals has survived (**pl. XXIV:1, fig. 1**). The piece from Tel Harasim includes the female's thighs, genitals and the two hands of the woman originally depicted (**fig. 2**). In contrast, the fragment from Revadim Quarry displays almost the entire clay plaque and portrays the figure's head, hands, body, genitals and thighs. The feet, however, from above the knees, are missing (**pl. XXIV: 2, fig. 3**). As this item is the largest specimen of the three fragments, which were made by the same one-piece mold (Keel 1998: 34) and according to which the complete plaque was reconstructed, I will refer in the following to the three pieces as the Revadim Type.

The Revadim Type plaque depicts a standing, frontal naked woman who opens her vulva with her two hands. The deeply cut vulva is highlighted by the space created between the non-joined legs. The arms of the woman encircle her torso and are molded on both edges of the plaque as if framing the body, in which two small human figures are depicted. These figures, each raising its right hand and stretching its left arm forward, are shown below two clay pellets that schematically indicate the breasts. At the level of the figures' legs is a small pellet standing for the navel, below which is a horizontal band that may represent the pubic hair. Two long locks of hair fall on the woman's chest and terminate below the small figures' hands with out-curving tips. The hair falling to the sides of the figure is parted by

<sup>1</sup> Gadot, forthcoming: Table 3.10; Singer 1977. – Dates are BCE unless indicated. My sincere thanks to Osnat Misch-Brandl, Curator of Chalcolithic and Canaanite Periods at The Israel Museum for enabling me to examine the plaque from Revadim Quarry. I am most grateful to Irit Ziffer for reading the manuscript of this paper and for her insightful remarks.

<sup>2</sup> Givon 1995: 44-46, fig. 16: 2; 2002: 24, 26, 30, fig. 4:1.



**Fig. 1** The fragment of the clay plaque from Aphek (drawing by Pnina Arad).

**Fig. 2** The fragment of the clay plaque from Tel Harasim (Givon 2002: fig. 4:1).

**Fig. 3** The clay plaque from Revadim Quarry (drawing by Pnina Arad).

a groove marked on the head. It covers the shoulders and conflates below with the arms and the sidewalls of the plaque. On her neck, the woman wears three vertically arranged pendants: two horizontal short bands, perhaps representing large beads, and a small crescent-shaped pendant. In addition to three bracelets depicted on her wrists or lower arms, the woman is adorned with a tree and an ibex on each of her thighs. The trunks of these trees, fully preserved on the Harasim piece (Keel 1998: 35), are made of rounded pellets recalling those representing the breasts. The repetition of the two pairs of pellets on the lower and upper parts of the body, together with the navel's pellet, creates a stylistic unity for the entire image depicted on the plaque. The conspicuous facial feature of the figure is the long protruding nose terminating in its upper part with thick down-slanting eyebrows. A thin upper lip and a thicker lower lip with slightly down-curving tips indicate the mouth. On either sides of the nose two small vertical ridges can be observed. The down-curving eyebrows and lower lip, combined with the prominent nose and the vertical ridges, make an exceptional overall impression of a gloomy, perhaps painful countenance.

What I propose to reconsider here is the suggestion, initially raised by Pirḥiya Beck (1986), that the Revadim Type plaques were used as amulets to protect a woman pregnant with twins or to safeguard and to relieve a woman who was about to deliver twins, by invoking divine intervention and assistance. The unique imagery selected for the Revadim plaque Type, manifested by the two small figures, the hands opening the vulva and the agonizing expression of the female's face, mark this type of plaque as a distinct sub-group among the large corpus of Late Bronze Canaanite female terra cottas.

## *2. The Revadim Type in relation to other Late Bronze Canaanite terra cottas*

That the Revadim Type plaques form part of the large body of Late Bronze Canaanite terra cottas is evident from their mold pressed manufacture as well as from their general subject matter and composition. Both the theme of a naked female and the layout of a straight-legged, frontally looking figure are the typical properties of all other Canaanite clay plaques, which demonstrate strong uniformity. Based on the presence or absence of certain Egyptianized motifs, the large assemblage of Canaanite clay plaques was divided by Moorey into two main groups. The First Group displays Egyptianized inspiration mainly reflected through the floral motifs accompanying a nude frontal woman, while the Second Group, in which no floral motifs appear, is more akin to the Syro-Mesopotamian tradition of clay plaques (Moorey 2004: 38-40). Typical of female figures of the Second Group is the position of their arms. The women on these plaques are shown cupping or touching the breasts; stretching their hands along the body and slightly touching the hips; resting the hands on the abdomen; and touching or pointing with one or two hands on the genitals. The latter hand position and the fact that, at times, Second Group figures hold a (suckling) baby (Moorey 2004: 40) suggest, on the one hand, that the specimens from Aphek, Revadim and Harasim may generally be regarded as belonging to this group. On the other hand, the locks of hair terminating with out-curving ends recall the typical Hathor-like hairdo of the Egyptianized images of the First Group. The Hathor-like hairdo of the figure, however, does not permit us to assign the plaques to one of the two groups of Canaanite relief plaques classified by Tadmor (1982: 149-161, 170). Since the lower part of the Revadim Type plaques did not survive, we can group them neither to items depicting figures with upturning feet, interpreted as women lying on beds, nor to plaques of females with side-turned feet, usually wearing Hathoric headdresses, which, according to Tadmor, represented goddesses.

The link of the Revadim Type to nursing scenes of the Second Group of Canaanite terra cottas, indeed, seems to be supported by the display of the

small figures on the woman's upper body, and by the posture of the hands at the genitals. These affinities led scholars to interpret the female figure shown on the plaques of the Revadim Type as a woman breastfeeding two babies.<sup>3</sup> Following this interpretation, these plaques were associated with general notions of blessings, such as fertility, motherhood and nourishing, and the female figure was identified with an array of goddesses such as a divine wet-nurse, the 'great divine mother', or Ashera in her function as *rhmy* or as a 'creator goddess'.<sup>4</sup> These identifications are not supported, however, by the imagery of the plaques. The moon crescent and the tree-and-ibex motifs, which adorn the woman, signify, at times, divine images, but, as will be shown in the following, their pictorial context suggests that they did not serve here as divine attributes, but rather as means for evoking divine intervention.

The comparison to nursing scenes may be generally sustained by the display of the small figures within the woman's chest. By and large an association between the woman opening her vulva and females pointing or touching their pudendum on other contemporary terra cottas can also be drawn. However, these features as conveyed on the Revadim Type differ from the related ones shown on other terra cottas. Instead of the usual display of one baby, on the Revadim Type there are two "babies", and whereas usually women only point or touch their pudendum on contemporary plaques, the woman on the Revadim Type clearly opens her vulva. The unique representation of the small figures on the Revadim Type is accentuated by the depiction of the woman's two hands opening of the vulva, so she cannot support them with her hand, as is usually the case in the nursing compositions. These modifications corroborate, then, the suggestion that the three plaque fragments are to be defined as a separate subgroup of the Late Bronze Second Group of female clay plaques.

Already in the *editio princeps* of the plaques from Aphek and Revadim, in which the suckling interpretation was postulated, Beck voices reservations. She pointed out that the depiction of the small figures "inside" the woman's body, the above noted missing motherly hand for supporting the "babies", and the very appearance of two small figures, not attested among other terra cotta plaques, raise difficulties in interpreting the scene as a nursing of two babies (Beck 1986: 30). The emphasis on the genitals, transmitted by the stance of the opening of the vulva, adds, as mentioned, another modification from other terra cottas where women only point or touch their pubic triangle.

<sup>3</sup> Keel & Uehlinger 1998: 74; Givon 2002: 30; Cornelius 2004b: 38; Tadmor, forthcoming; Ziffer, forthcoming.

<sup>4</sup> Margalit 1994; Keel & Uehlinger 1998: 74; Keel 1998: 35; Hadley 2000: 193-194; Yasur-Landau 2001: 336

### 3. *The issue of pictorial realism*

Alongside the suckling interpretation Beck postulated an alternative explanation for the understanding of the scene depicted on the Revadim Type, i. e., that the composition is associated with childbirth. But Beck dismissed this possibility too, since the woman is shown standing and not squatting, the more usual posture in ancient Near Eastern representations of women in labor (Beck 1986: 31). It seems, however, that the lack of a squatting position does not preclude the possibility that an allusion to pregnancy and childbirth was implied here. The squatting stance cannot be taken as exclusive for the representation of childbirth and at times it signals other themes. It seems that only when a woman in a squatting position is shown above a stool, we may be confident in interpreting the posture as labor.<sup>5</sup> In other cases, where male figures or phalli are involved, the stance clearly signals sexual intercourse.<sup>6</sup> In other instances, a spread-legged female can only be associated with general concepts of fertility, perhaps combining the meaning of sexual intercourse and childbearing (e. g. Winter 1983: 232, 233, 337-339, 344). And scenes depicting a squatting woman with a head between her legs may allude to childbirth (Mazzoni 2002: 371), but, at the same time, the head may represent a male consort in copulation and not necessarily the newborn. In addition, standing images of pregnant women articulated as stone containers were known in contemporary New Kingdom Egypt (see below).

Another obstacle raised by Beck in identifying the scene as connected to childbirth is that the two small figures are shown as if inside the woman's chest and more importantly, that they are not depicted in an embryonic posture as might be expected for the representation of such a theme. In response to the latter reservation it should be stated that although at times ancient Near Eastern art pictorially pertains to real events, and depicts them in varied degrees of realism, generally it did not opt for a mimetic representation of the 'real' world in its visual renderings (Bahrani 2003: 122, 203).<sup>7</sup> I would add that when a realistic approach was applied, it most often had an inner reasoning aimed at clarifying or signaling some non-self evident messages to the onlooker. Relevant examples (cf. Beck 1986: 30) are four identical Late Isin-Larsa plaques (e. g. **fig. 4**).<sup>8</sup> The deity on these plaques,

<sup>5</sup> See for example Winter 1983: nos. 334, 335; Assante 2002: fig. 11. For the stool of birth see Stol 2000: 121-122 with bibliography; Ziffer 2003: 21-25.

<sup>6</sup> E. g. Winter 1983: nos. 345, 346, 351. Asher-Greve 1985: 42, nos. 211, 218. Assante 2002: 44-47.

<sup>7</sup> Ancient Near Eastern representations relating to real events usually depict war scenes. Well-known monuments antedating first-millennium examples are the Stele of the Vultures (Winter 1985: 12) and the Stele of Dadusha (Ismail 2003).

<sup>8</sup> Two fragmentary pieces were found at Khafajeh and two complete plaques, kept in the Louvre and in Baghdad Museums respectively, are of unknown provenance (Auerbach 1994: 49-51, 378-379, pls. 12-13).



**Fig. 4** Clay plaque depicting the goddess Nintu (Winter 1983: fig. 390).

identified as Nintu, the goddess of birth, holds a suckling baby while two babies' heads emerge from her shoulders. At either side of the goddess are two large figures depicted in a realistic embryonic pose.<sup>9</sup> These fetus-like images were interpreted as malevolent or death demons, perhaps representing a *kūbu*, a stillborn baby or a monstrous-shaped evil spirit.<sup>10</sup> The latter interpretation does not preclude, however, the possibility that these terra cottas were used as amulets against miscarriage by invoking the goddess in charge of pregnancy, childbirth and the feeding of small babies, roles that are pictorially epitomized on the plaques.<sup>11</sup> It seems that the choice of representing the two fetuses in a realistic manner was necessary here in order to signal the deity as the goddess of birth, also marked by her double  $\Omega$  symbol<sup>12</sup>, since in this most non-realistic composition the two yet-un-born figures are shown outside of the goddess' body. Such a selective integration of a realistic feature within a non-realistic layout seems most appropriate to ancient Near Eastern visual expression as it aimed at transmitting its ideological themes without a necessary dependence on the reflection of the 'real' world.

<sup>9</sup> Van Buren 1933-1934; Frankfort 1944; Opificius 1961: 76, nos. 224-226.

<sup>10</sup> Porada 1964: 163-166; Spycket 1981: 248; cf. CAD 8, 487-488.

<sup>11</sup> Cf. Stol (2000: 31), who stresses the added beneficent nature of a *kūbu*.

<sup>12</sup> Cf. Seidl 1989: 199-203; Keel 1989: 57-70.

It seems that in particular with regard to visual renderings associated with matters that had a great need of supernatural protection, among them conception, childbirth and the survival of babies, pictorial realism was not asked for. Two depictions, representing a woman breastfeeding standing youths rather than babies in a most non-realistic manner, may demonstrate the above suggestion. One is the carving of a frontal goddess suckling two young boys at her sides, found on an ivory panel that was part of a double bedstead found at Ugarit (Yon 2006: 136-137). The suckling goddess, demonstrating Egyptianized affinities and identified as the goddess 'Anat (Gachet-Bizollon 2001: 33-36), is positioned on the inner panel of the bedstead, followed by a scene of a couple embracing. This layout highlights the connection between the divine care in the feeding of the boys and the royal love-making and its resulted pregnancy, suggested by the slightly swollen abdomen of the young woman (Gachet-Bizollon 2001: 38). The meaning of the two scenes (alongside the rest of the carvings of the bedstead) hints that the design was specifically selected for a bed of a newlywed royal couple and aimed at invoking divine promise for the upholding of the ruling dynasty and its future generations.<sup>13</sup> Regarding the issue of the non-realistic approach which concerns us here all that was needed for the Ugaritic bedstead to convey the message of the divine support of the future generation, was a depiction of suckling youngsters regardless of the non-realistic nature of the scene.

Egyptian imagery of suckling standing youths also inspired the second example of a non-realistic nursing scene, sculpted on the late eighth century relief from the court of the North Gate at Karatepe. It is probably the palm tree beside a woman breastfeeding a standing youth and her high headgear that identify the female as a goddess and the boy as either a royal figure or a divine son.<sup>14</sup> Although the pictorial context of the Karatepe relief is less clear than the suckling scene from Ugarit, it seems that here too the nursing motif served as a pictorial metaphor for ensuring aspects of nutrition or fecundity, with no concern for realism.

Coming back to the cheap, late Bronze clay products, Tadmor (1982: 157) has already noted that "the Canaanite sculpture never employed the realistic style...". In addition, symbolic and non-realistic nursing scenes are manifested in Egyptian imagery not only in official art but also on popular clay figurines. On these, at times, the suckling babies do not look as babies at all (Pinch 1993: pl. 47B), and it was even sufficient in certain cases to depict only one breast in order to convey the notion of nursing (Pinch

<sup>13</sup> Gachet-Bizollon 2001: 40; Ornan 2002: 468. The pictorial association between the embrace and pregnancy parallels the reference from the Aqhat tale where it is stated that an embrace is ended with pregnancy: *bḥbqh ḥmḥmt* "as he embraces her there will be pregnancy" (Gachet-Bizollon 2001: 38 with bibliography. Cf. Pardee 2003: 344; Parker 1997: 54).

<sup>14</sup> Çambel & Özyar 2003: 61-63, 131-132, pls. 24-25.

1983: 413). Another example is found in the rendering of female drummers on first-millennium clay plaques from Israel, where a non-realistic convention (blended with realistic details) of the holding of drums is evident. As shown by Tadmor (2006: 326-327), whereas figures of drummers in the round hold the instrument vertically in a realistic stance, on the two-dimensional plaques the women hold it frontally, close to their body in a non-realistic manner. This posture was dictated by the potter's difficulty in articulating the drum vertically, detached from the body.

In the context of the non-realistic affinities of ancient Near Eastern imagery, the unique expressiveness of the woman's face on the plaque from Revadim demands an explanation. Indeed, the agonizing properties conveyed through the above noted down-curving eyebrows, lower lip, and the vertical ridges flanking the nose, may seem as a realistic portrayal of a woman in pain. However, since this facial countenance was also probably applied on the other two fragments, which were made in the same mold, I would regard this exceptional appearance as a conventionalized, generic expression for displaying a woman in a state of anxiety and distress. Support for a generic sorrowful look applied on objects associated with pregnancy is found on an Egyptian stone vessel shaped as a pregnant woman (see below), on which the down slanting eyes are regarded as describing a woman in pain (Brunner-Traut 1970: 36, pl. 1,2). An Egyptian inspiration for this specific feature on the plaques of the Revadim Type is not inconceivable. A biblical reflection for this suggested unique pictorial convention echoes, perhaps, in Gen 3:16 "Unto the woman he said, I will greatly multiply thy sorrow and thy conception; in sorrow thou shalt bring forth children ...". It seems, then, that the non-realistic details apparent on the plaques of the Revadim Type are not needed for the determination of its theme, meaning and role. Hence, the non-embryonic rendering of the small images and the lack of the squatting stance are not crucial in the definition of the subject matter of these plaques. Moreover, the above noted dissimilarity to suckling representations combined with the two unique details depicted on the plaques – two small figures shown within the female body, and the opening of the vulva – strongly suggest that the composition of the Revadim Type plaques is associated with a pregnancy and an (expected) delivery of two babies, most probably twins.

#### *4. An amulet for a pregnant woman with twins*

The notion that realistic details and layout are not necessary for the decoding of the depiction on the plaques of the Revadim Type also weakens the above noted difficulty in the representation of the standing position in a composition alluding to pregnancy and childbirth. Although not a common stance in pictorial renderings for pregnant women, standing pregnant



women are found, as mentioned above, on contemporary artifacts from Egypt. Eighteenth Dynasty anthropomorphic alabaster vessels containing ointments for rubbing the abdomen of pregnant women are shaped as a standing pregnant woman (Brunner-Traut 1970). The standing position on the Revadim Type plaques may be explained by the fact that in both groups of Late Bronze terra cottas women are always shown in a straight-legged position. Thus, it can be argued, that in order to fit into the general type of the local Canaanite clay plaques, the small subgroup of Revadim Type was designed like the majority of the other terra cottas, perhaps to upgrade its appeal for its ancient customers. Yet, in order to transmit and emphasize the aimed message of the expected delivery, the ancient artisan represented the female's hands not only pointing to the pudendum as in other contemporary plaques, but actually opening the vulva. This unique stance, indeed, attracts the viewer to this feminine organ and, combined with the depiction of the two small figures, assists in decoding the meaning of the composition.

At the same time, however, the woman's standing position may also signal that the plaques were not presenting an actual delivery but rather an allusion to a-yet-to-come labor of twins. Such a conclusion accords well with the depiction of the two small figures within the mother's body and, furthermore, defines them as fetuses and not as babies. Indirect support for the latter suggestion is found on a Late Bronze cylinder seal discovered in Toumba tou Skourou at Cyprus. The seal (mentioned by Beck 1986: 31) shows a squatting woman holding a small human figure by the legs, probably her newborn babies, in each hand (Vermeule 1974: fig. 56). The pertinent detail here is that the babies on this cylinder seal are shown outside of the motherly body (**fig. 5**) and thus, by contrast, the internal display of the small figures on the Revadim Type plaques upholds the notion that the plaques refer to a pair of unborn twins.

The Revadim Type plaques exhibit, then, a woman pregnant with twins, whose expected labor is marked by the opening of the vulva. These plaques were therefore probably used as amulets for protecting a future mother of twins during the pregnancy and/or in the delivery. The interpretation of the above noted Cypriote cylinder seal as a charm may corroborate the understanding of these plaques as protective talismans, as was initially suggested by Beck (1986: 31, 32).<sup>15</sup> A reference to a clay image of the Egyptian

<sup>15</sup> Another type of Late Bronze relief plaques, which could have been used as charms for the protection of a pregnant woman, are items depicting a woman with enlarged abdomen supported with her two hands (e. g. Pritchard 1943: 21, nos. 175-177). See also Iron Age II figurines of seated pregnant women (e. g. Keel & Uehlinger 1998: 378, fig. 365). A representation of delivery painted on a Middle Kingdom birth-brick from Wah-Sut depicts a mother holding a newborn, two poles topped with Hathor heads and two women. (Wegner 2002; Ziffer 2003: 25-26). The two women accompanying the



**Fig. 5** A squatting woman holding two babies by their legs engraved on a Cypriote cylinder seal (after Vermeule 1974: fig. 56; drawing by Pnina Arad).

dwarf, house-hold god Bes, protector of women in pregnancy and labor, which was to be put near the head of a suffering woman in labor (Robin 1994-1995: 29), enhances the amuletic function of the Revadim Type plaques.

The definition of these plaques as charms whose depicted figure is not, as noted above, identified with a goddess,<sup>16</sup> does not rule out, however, a potential allusion to divinities. Indeed, the emblems on the neck and thighs of the woman refer to two deities that were probably invoked to assist a woman who was about to bear twins (see below). A similar phenomenon is attested in the case of Egyptian fertility clay figurines, who were dedicated to Hathor in spite of the fact that they did not actually represented her (Pinch 1993: 216, 222, 225). Another example of an indirect allusion to deities comes from Old Babylonian terra cottas showing copulation scenes. According to Assante (2002: 36) the depictions of sexual intercourse on the latter specimen aimed at invoking Ishtar, even without representing either her image or her attributes, since the copulation itself suited the domains she loved and was in charge of.

---

mother on this birth-brick, one standing behind her and the other kneeling in front of her, are the two midwives who often assisted with the delivery, cf. Cypriote clay and stone statuary dated to the sixth to third centuries, which represent childbirth (Vandervondelen 2002; Beckman 1978: 8). The appearance of two female divinities in the birth incantation of 'The Cow of Sin' and in the Ugaritic song of Yarih and Nikkal (see below), probably relate to a known practice of child bearing (cf. Ex 1:15).

<sup>16</sup> The lack of an animal attribute differentiates our Type from few contemporary terra cottas, such as two items from Tel Harasim, on which the naked woman is standing on a lion, which identify her as a goddess (Givon 2002: 26, figs. 2:1, 3:1).

### 5. *Twins in textual references*

The designation of the plaques from Aphek, Harasim and Revadim as charms in general and in particular as amulets protecting a pregnancy and/or the delivery of twins finds some support in textual references that shed light on the complexity and danger of the pregnancy and delivery of twins in antiquity (cf. Janssen & Janssen 1990: 9, 12). For example, an Egyptian amulet written on a papyrus from the Third Intermediate Period, which was intended to be worn by an infant girl, includes, among other perils, such as miscarriage and death in the birth-house, a divine promise that she will be kept from giving birth to twins (Baines 1987: 470; Robin 1994-1995: 27). According to Baines the birth of twins was regarded in Egypt as a misfortune or as an accident. Moreover, the origin of the Egyptian word for twins (*htr*) in a non-human context corroborates the derogatory attitude towards twins (Baines 1987: 471-472), possibly stemming from a deeply rooted fear of pregnancy and a delivery of twins. Similar approaches towards twins may also be discerned in Mesopotamia. Alongside references that welcome the birth of twins, Stol (2000), who collected Mesopotamian texts dealing with pregnancy and labor, mentions the risks of twin labor. The threat for the mother and the newborns is mirrored, for example, in a case where a woman gives birth to twins who are in a state of “feet-first”, mentioned in a handbook of omina (Stol 2000: 132). That the birth of male twins was not always favorable, according to some liver omina (Stol 2000: 149 note 16, 163, 208), may also reflect the risks of the delivery of twins. The fear of abnormal twin births is also echoed in a first-millennium handbook probably listing deliveries of Siamese twins (Stol 2000: 163).

The vulnerability of a twin pregnancy and the anxiety it could cause is vividly described in Genesis 25: 22 where the uneasy feelings of Rebekah concerning the two fetuses inside her womb are described. The restlessness of the twin fetuses brought her to seek divine consultation, perhaps intervention (Stol 2000: 208).<sup>17</sup> One may speculate that selecting twins as patriarchal founders of nations, such as Jacob and Esau, Remus and Romulus or Eurysthenes and Procles founders of the dual dynasty of Sparta, not only provided etiological explanations for certain political realities, but also attributed a somewhat miraculous genesis to the mythologized founder(s). The latter suggestion may fit Baines’ speculation

---

<sup>17</sup> By the use of *wytrššw* the biblical narrator makes a word play. This verbal form may derive from the root *ršš*, which means hit or break, or from the root *rwš*, meaning running about or pushing. In the first case the future political struggle between Judah and Edom is alluded to, while by the second meaning it is the uneasiness of the two fetuses which is described. Cf., for example, *dhyqn*, which parallels the Hebrew *wytrššw* in the Aramaic Targum, or the commentary of Rashbam (Rabbi Shmuel son of Meir, grandson of Rashi, France c. 1085-1158 AD).

concerning the meager information on twins in ancient Egypt, on the one hand, and the appearance, on the other hand, of a few pairs of twins (Niankhkhnum and Khnumhotep and Suty and Hor), who were granted a special honor or divine names in order to “correct their ‘anomaly’ in the world order” (Baines 1987: 480).

*6. Means for invoking divine assistance: the crescent and the tree-and-ibex motifs*

The two emblems worn by the woman – the crescent-moon pendant hanging on the neck, and the tree with a horned animal on each of the thighs – provide further support for defining the plaques as amulets and their theme as that of the pregnancy of twins and their expected delivery. These motifs, hardly attested on other straight-legged naked women on contemporary Canaanite clay plaques, are well known divine symbols and their depiction on the plaques aimed to invoke the deities they symbolize for the safety and well being of the woman who was about to give birth to twins.

A molded motif of a tree and ibex appear on each of the woman’s thighs, flanking the open vulva. They are composed of a horned animal standing on its rear legs, leaning its forelegs on a stylized tree while nibbling its leaves. The trees have ball-like trunks which resemble the trunks of the ‘bouquet-tree’ depicted on Simple Style Mitannian cylinder seals.<sup>18</sup> Indeed, the tree-and-ibex motif, found on a plethora of varied artifacts, is associated with a female deity.<sup>19</sup> The physical nexus between the trees-and-ibexes and the pudendum, apparent on the plaques, strengthens the association of this deity to delivery. This proximity is also attested in other media reflecting Canaanite iconography, for example, on a painted goblet from Lachish showing horned animals flanking a pudendum (Keel 1998: 34 with earlier bibliography). It should be noted, however, that no specific relation to childbearing is conveyed on the goblet and the design can only be understood as generally alluding to aspects such as fertility and feminine sexuality (see below). The close pictorial connection between the tree-and-ibexes motif and the pudendum was known in ancient Near Eastern art already circa 3000 BCE, as is seen on a stone stela found in a *favissa* of the temple of Ninhursag at Mari (Margueron 2004: 112-114, pl. 36). A similar composition, although less packed with details, incised on a bone revealed in the Neolithic site near Kibbutz Hagoshrim (Israel, Upper Galilee), implies that the association between the ibex-and-tree motif and

<sup>18</sup> E. g. Salje 1990: pls. 3:38, 5:90, 91, 6:119-121, 11:203-205, 14:271.

<sup>19</sup> Keel & Uehlinger 1998: 56-58, figs. 51-55; Keel 1998: 30-36; Ziffer, forthcoming.

female genitals could have been older (Ziffer, forthcoming: note 4).<sup>20</sup> Rather instructive is the location of the ibex-and tree motifs on the woman's thighs, which emphasizes them as a bodily member of high significance. The thighs are among the organs where stone amulets were placed for preventing a miscarriage or for easing a difficult labor (Stol 2000: 132-33). More important for our case here is the positioning of the motif on the thighs, which precludes its role as a divine attribute here; attributes are usually carried by divine figures, depicted on their heads or shown in a close proximity to their images but not on their thighs. It is most probable, then, that the tree-and-ibex motif was used here as a pictorial agent for receiving divine intervention. A parallel emphasis on the thighs is traced in ancient Egypt where depictions of Bes, protector of childbirth, were painted on the thighs of reclining mortal female images (Pinch 1983: 412, pl. VI). Alongside the thighs, the hands and legs were also considered as bodily loci used for protective stone amulets (Stol 2000: 132-133), and one may speculate that in our case the bracelets worn by the woman were also associated with her magical protection.<sup>21</sup>

Although the ties between a female goddess and the tree-and-ibexes motif appear, as noted, in many pictorial renderings, it is not always clear which of the many aspects of this unidentified goddess, such as fertility, sexuality, or childbearing are alluded to by the emblem. However, the location of the motif on our plaques at either side of the pudendum, together with the opening of the vulva (and the twins inside the body), strongly suggest that the goddess in question, in this case, was addressed as a patron of pregnancy and labor and due to her ability to ease and protect delivery. The motif of ibexes and a tree was not, however, an exclusive divine female emblem, as it is also shown on the Ashur Well Relief, where two nibbling ibexes flank an image of a male divinity, probably Ashur (Moortgat 1969: 111-112, pl. 236). A similar motif, found on a headgear of an unpublished bronze statue of an enthroned god from Hazor, suggests that the gender of the divine addressee invoked by the tree-and ibex motifs on the Revadim Type plaques is not entirely determined.

Indeed, the other divinity referred to on the plaques of the Revadim Type is decisively a male deity. It is the moon god, represented here through his emblem, which is the moon crescent, hung as a pendant on the woman's neck. The crescent is hardly visible on the plaque from Revadim,

<sup>20</sup> The bone was on display at The Israel Museum in 2005, where it was assigned to the Neolithic period. This type of worked bone recalls Early Bronze bones incised with geometric designs (Zarzecki-Peleg 1993). However, since the Hagoshrim piece differs in size and pattern from the Early Bronze specimen, it probably antedates them. My thanks to Benjamin Sass for this observation.

<sup>21</sup> Compare a skeleton of a pregnant woman adorned with bronze bracelet and two anklets on each leg, found in early Iron Age tomb (123) at Tell Es-Sa'idiyeh (Pritchard 1980: 23, 29, figs. 27:14,15, 61:1,4).

but is clearly noticeable on the fragment from Aphek. While, as noted, the rendering of the ibex and tree motifs can only conjecturally be connected with pregnancy and delivery, the depiction of the crescent seems to confirm our suggestion that the composition and, consequently, the role of the plaques are connected with pregnancy and childbirth. The small pendant, which did not gain much attention in the previous contributions, links the woman to the moon god, who was, among his many other roles, in charge of the relief from labor pangs. The rare appearance of crescents on other Canaanite terra cottas<sup>22</sup> accentuates its specific role on the Revadim Type plaques. And by paralleling its function on the plaque to that of the tree-and-ibex motifs, the crescent may have also served for invoking divine help for either assisting in a complex and dangerous pregnancy of twins or during an actual labor. The moon crescent, regarded as an amulet linked to the fertility of women, also appears as a jewel on the neck of Egyptian human female figurines made of clay (Pinch 1993: 201, 217, pls. 46c, 48A). The interpretation of the crescent and the tree-and-ibex motifs as only alluding to divine images but not actually representing them on our plaque Type fits the polyvalent properties of divine symbols in ancient Near Eastern imagery (cf. Ornan 2005: 145, 158).

According to Mesopotamian texts the moon god Sin was the main deity who was involved with the delivery. The participation of Sin in the process of the delivery manifested by the likening of the god to a bull and the woman in labor to a cow is found in the incantation "The Cow of Sin" (Stol 2000: 66-69). The incantation, known from copies dated to the Middle Babylonian, Middle Assyrian and the Neo-Assyrian periods, includes a mythologized part describing how Sin as a bull impregnated the cow Geme-Sin, her labor pangs and the god's assistance in relieving her pains and easing the delivery. This part ends with an incantation to ease and enable a safe delivery for a mortal woman (Veldhuis 1991). The use of Mesopotamian evidence to illuminate religious Canaanite lunar concepts is appropriated since Mesopotamian impact on the Levant with regard to these issues is clear (Schmidt 1999: 587). The dependence of Levantine concepts on Mesopotamian lunar symbolism is evident, for example, by the very use of the Mesopotamian name Nikkal (Ningal) for the consort of Yarih, the Ugaritic moon god (Theuer 2000: 18, see below), or by an unpublished version of 'The Cow of Sin' found at Ugarit (Veldhuis 1991: 6, with bibliography). Such cases allow us to project from the Mesopotamian material on the Levant, including Canaan. The discovery of yet

<sup>22</sup> For a neck pendant of a moon crescent on a terra cotta plaque from Gezer see Macalister 1912: pl. 221: 25. A comparable neck pendant adorns a Late Bronze, female figure made of stone, whose accentuated vulva recalls the pendant (Fischer 1997: 64-66, fig. 25, pl. 34). See also a moon crescent and two astral symbols below a nude female holding lotus stalks depicted on a golden pendant from Minet el-Beida Winter 1983: 114, fig. 43 (with bibliography).

another fragment of the “The Cow of Sin” at Boğhazköy illustrates the Mesopotamian inspiration concerning the role of the moon god in pregnancy and delivery in areas beyond the Euphrates such as imperial Hatti. These associations in Hatti are further evidenced by the root *arma*, meaning to be or to become pregnant, which is identical to Armas, the name of the Anatolian moon god and to the word month (Pringle 1993: 130). The Anatolian lunar deity himself, who was typified by his belligerent nature also betrays, according to Pringle (*ibid.*), ties to childbirth through the use of the metaphor of blood, which signals the parturition bleeding.

The linkage between the moon god and childbirth is also evident in Ugaritic literature. This is apparently even more relevant to our discussion considering the geographical proximity and the religious and cultural characteristics shared by the inhabitants of the Levantine littoral. The Ugaritic name *ʾmt yrh* – the slave girl of Sin – found in KTU 1.12 and its exact parallelism to the Akkadian usage, exemplify the above noted Ugaritic dependence on Mesopotamian sources regarding the roles of the lunar deity in matters of pregnancy and delivery.<sup>23</sup> Direct associations between the Ugaritic moon god and aspects of pregnancy and birth are found in the narrative of the marriage of Yarih and Nikkal (KTU 1.24), which describes how Yarih selected Nikkal as his bride (Theuer 2000: 135-249). Since childbirth is considered the ultimate outcome and the basic cause of the marriage of Yarih and Nikkal, the correlation between the moon god and pregnancy or childbirth is apparent here. The appearance of the Kotharaat in this poem, the (female) skillful ones, who are, according to some, identified with the daughters of the moon god (*bnt hlh*), strengthens the ties of Yarih to childbirth.<sup>24</sup> The description of the Kotharaat at the beginning and in the epilog of the song as if framing it, accentuates the connection of the entire poem, whose protagonist is the moon god, to marriage, pregnancy and delivery.

### 7. Conclusions

The two small figures within the woman’s body, her agonizing countenance, the opening of the vulva, the moon crescent and the tree-and ibexes, differentiate the plaques of the Revadim Type from contemporary relief plaques and define them as a distinct subgroup of Late Bronze Canaanite clay plaques. Textual references shedding light on the role of the moon god in childbirth emphasize the specific role of the crescent pendant worn by the woman depicted on these plaques. The crescent and the tree-

<sup>23</sup> Theuer 2000: 125-126; Parker 1997: 188-191.

<sup>24</sup> Theuer 2000: 157-159; Parker 1997: 215-216, 218. See, however, Pardee 1999: 492.

and-ibexes, molded on each thigh of the figure, serve on these plaques as divine signifiers referring to the moon god and an unidentified deity. These divinities, however, are only referred to and are not actually represented on the plaques. Thus, the naked woman shown on this type of terra cotta is to be understood as representing a female human being who is about to give birth to twins. The two small figures inside her body signal the pregnancy of twins, while the opening of the vulva marks the expected delivery. The moon crescent and the trees-and-ibexes serve here as mediating means by which divine intervention for the safeguarding of the woman who is about to deliver twins is sought. The protective role of the crescent and the tree-and-ibex motifs defines these plaques as amulets which were probably used in an actual delivery of twins, considered a highly risky occasion, at times a malevolent event, in antiquity.

One last point: the different archaeological contexts of two of the items with which we have begun this essay, question the validity of the common scholarly supposition that clay products, such as relief plaques and figurines, reflect ancient popular religion and iconography – entailing that these popular beliefs contrasted with those of higher social classes (e. g. Cornelius 2004a: 4 with previous bibliography). The items discussed here not only demonstrate identical use of the same type of objects, they also manifest an equal employment of the same cheap material by people belonging to varied classes. The find spots of the Apehek fragment in an elite residence and that of the Tel Harasim in a non-elite context suggest, indeed, that, at least, in matters of pregnancy and childbirth no ideological distinctions can be drawn between different social groups regarding the apotropaic measures carried out for the protection of women and newborns.

## BIBLIOGRAPHY

- Asher-Greve, Julia M., 1985, *Frauen in altsumerischer Zeit* (Bibliotheca Mesopotamica 18), Malibu.
- Assante, Julia, 2002, "Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period", in: Simo Parpola & Robert M. Whiting (ed.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2–7, 2001, Part I, Helsinki, 27–52.
- Auerbach, Elise, 1994, *Terra Cotta Plaques from the Diyala and their Archaeological and Cultural Contexts* (Ph.D. Dissertation, The University of Chicago, UMI), Ann Arbor.
- Bahrani, Zainab, 2003, *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia.
- Baines, John, 1987, "Egyptian Twins": *Orientalia* 54, 461–482.
- Beck, Pirhiya, 1986, "A New Type of Female Figurine", in: Marilyn Kelly-Buccellati (ed.), *Insight through Images. Studies in Honor of Edith Porada* (Bibliotheca Mesopotamica 21), Malibu, 29–34. = in: ead., *Imagery and Repre-*



- sentation. *Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine: Collected Articles* (Tel Aviv. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, Occasional Publications 3), Tel Aviv 2002, 385-391.
- Beckman, Gary, 1978, *Hittite Birth Rituals: an Introduction* (Sources from the ancient Near East 1:4), Malibu.
- Brunner-Traut, Emma, 1970, "Gravidenflasche: Das Salben des Mutterleibes", in: Arnulf Kuschke & Ernst Kutsch (ed.), *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling*, Tübingen, 35-48.
- CAD = Gelb, Ignace J. et al., 1956-, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago.
- Çambel, Halet & Özyar, Asli, 2003, *Karatepe-Aslantaş, Azatiwataya: Die Bildwerke*, Mainz.
- Cornelius, Izak, 2004a, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeset, and Asherah c.1500-1000 BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 204), Fribourg & Göttingen.
- Cornelius, Sakkie, 2004b, "A Preliminary Typology for the Female Plaques Figurines and their Value for the Religion of Ancient Palestine and Jordan": *Journal of Northwest Semitic Languages* 30/1, 21-39.
- Fischer, Peter M., 1997, *A Late Bronze to Early Iron Age Tomb at Saḡem, Jordan* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 21), Wiesbaden.
- Frankfort, Henry, 1944, "A Note on the Lady of Birth": *Journal of Near Eastern Studies* 3, 198-200.
- Gachet-Bizollon, Jacqueline, 2001, "Le panneau de lit en ivoire de la cour III du palais royal d'Ugarit": *Syria* 78, 19-82.
- Gadot, Yuval, forthcoming, "The Late Bronze Age Occupation of Area X: Strata X14-X12 (Chapter 3)", in: Moshe Kochavi, Yuval Gadot & Esther Yadin (ed.), *Aphek-Antipatris II*, Tel-Aviv.
- Givon, Shmuel, 1995 (ed.), *The Fifth Season of Excavation at Tel Harasim (Naḥal Barkai) 1994*, Tel Aviv (Hebrew).
- Givon, Shmuel, 2002, "Six Female Figurines from the Late Bronze Age from Tel Harasim", in: Shmuel Ahituv & Eliezer O. Oren (ed.), *Aharon Kempinski Memorial Volume. Studies in Archaeology and Related Disciplines* (Beer-Sheva 15), Jerusalem, 24\*-37\* (Hebrew).
- Hadley, Judith M., 2000, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge.
- Hallo, William W., 1981, "A Letter Fragment from Tel Aphek": *Tel Aviv* 8, 18-21.
- Ismail, Khalil Bahija, 2003, "Dādušas Siegesstele IM 95200 aus Ešnunna. Die Inschrift": *Baghdader Mitteilungen* 34, 129-156.
- Janssen, Rosalind M. & Janssen, Jac J., 1990, *Growing up in Ancient Egypt*, London.
- Keel, Othmar, 1989, "Die Ω-Gruppe, Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina", in: id, Hildi Keel-Leu & Silvia Schroer (ed.), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Fribourg & Göttingen, 39-87.
- Keel, Othmar, 1998, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh, Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 261), Sheffield.

- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 1998, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis.
- Kokhavi, Moshe, 1990, *Aphek in Canaan. The Egyptian Governor's Residence and Its Finds* (Israel Museum, Jerusalem, Catalogue no. 312), Jerusalem.
- KTU = Dietrich, Manfred, Loretz, Oswald & Sanmartin, Joaquin (ed.), 1995, *The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places* (KTU) 2nd, enlarged ed. (*Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens* 8), Münster.
- Macalister, Stewart R. A., 1912, *The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909*, vols. I-III, London.
- Margalit, Othniel, 1994, "A New Type of Ashera-Figurine?": *Vetus Testamentum* 44, 109-113.
- Margueron, Jean-Claude, 2004, *Mari, Métropole de l'Euphrate au IIIe et au début du IIe millénaire av. J.-C.*, Paris.
- Mazzoni, Stefania, 2002, "The Squatting Woman: Between Fertility and Eroticism", in: Simo Parpola & Robert R. M. Whiting (ed.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2-7, 2001, Part II, Helsinki, 367-377.
- Moorey, Roger, P. S., 2004, *Idols of the People. Miniature Images of Clay in the Ancient Near East* (The Schweich Lectures of the British Academy 2001), Oxford.
- Moortgat, Anton, 1969, *The Art of Ancient Mesopotamia*, London & New York.
- Opificius, Ruth, 1961, *Das altbabylonische TerrakottarelieF*, Berlin.
- Ornan, Tallay, 2002, "The Queen in Public: Royal Women in Neo-Assyrian Art", in: Simo Parpola & Robert R. M. Whiting (ed.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2-7, 2001, Part II, Helsinki, 461-477.
- Ornan, Tallay, 2005, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 213), Fribourg & Göttingen.
- Pardee, Dennis, 1999, "Kosharoth", in: Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDD), second, extensively revised edition, Leiden, Boston & Köln, 491-492.
- Pardee, Dennis, 2003, "The 'Aqhatu Legend (1.103)", in: William W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture I. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden & Boston, 341-356.
- Parker, Simon B. (ed.), 1997, *Ugaritic Narrative Poetry* (Society of Biblical Literature), Atlanta.
- Pinch, Geraldine, 1983, "Childbirth and female Figurines at Deir el-Medina and El-Amarna": *Orientalia* 52, 405-414.
- Pinch, Geraldine, 1993, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford.
- Porada, Edith, 1964, "An Emaciated Male Figure of Bronze in the Cincinnati Art Museum", in: *Studies Presented to A. Leo Oppenheim*. June 7, 1964, Chicago, 159-166.
- Pringle, Jackie, 1993, "Hittite Birth Rituals", in: Averil Cameron & Amélie Kuhrt (ed.), *Images of Women in Antiquity*, London, 128-141.
- Pritchard, James B., 1943, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature*, New Haven.

- Pritchard, James B., 1980, *The Cemetery at Tell Es-Sa'idiyeh, Jordan* (University Museum Monographs 41), Philadelphia.
- Robin, Gay, 1994-1995, "Women & Children in Peril, Pregnancy, Birth and Infant Mortality in Ancient Egypt": KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt 5, 24-35.
- Salje, Beate, 1990, *Der 'Common Style' der Mitanni-Glyptik und die Glyptik der Levante und Zyperns in der späten Bronzezeit*, Mainz am Rhein.
- Schmidt, Brian, 1999, "Moon", in: Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, second, extensively revised edition, Leiden, Boston & Köln, 585-593.
- Seidl, Ursula, 1989, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs* (Orbis Biblicus et Orientalis 87), Fribourg & Göttingen.
- Singer, Itamar, 1977, "A Hittite Hieroglyphic Seal Impression from Tel Aphek": Tel Aviv 4, 178-190.
- Spycket, Agnès, 1981, *La statuaire du Proche-Orient ancien*, Leiden & Köln.
- Stol, Marten, 2000, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen.
- Tadmor, Miriam, 1982, "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence", in: Tomo Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*, Tokyo, 139-173.
- Tadmor, Miriam, 2006, "Realism and Convention in the Depiction of Ancient Drummers", in: Yaira Amit, Ehud Ben Zvi, Israel Finkelstein & Oded Lipschits (ed.), *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*, Winona Lake, 321-338.
- Tadmor, Miriam, forthcoming, "The Figurines from Tel 'Ira and Revadim Reconsidered", in: *Eretz-Israel 29* (E. Stern Volume), Jerusalem.
- Theuer, Gabriele, 2000, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24* (Orbis Biblicus et Orientalis 173), Fribourg & Göttingen.
- Van Buren Douglas, Elizabeth, 1933-1934, "A Clay Relief in the Iraq Museum": *Archiv für Orientforschung* 9, 165-171.
- Vandervondelen, Marianne, 2002, "Childbirth in Iron Age Cyprus: A Case Study", in: Dainae Bolger & Nancy Serwint (ed.), *Engendering Aphrodite. Woman and Society in Ancient Cyprus*, Boston, 143-155.
- Wegner, Josef, 2002, "A Decorated Birth-Brick from South Abydos": *Egyptian Archaeology* 21, 3-4.
- Veldhuis, Niek, 1991, *A Cow of Sîn* (Library of Oriental Texts 2), Groningen.
- Vermeule, Emily T., 1974, *Toumba Tou Skourou. The Mound of Darkness. A Bronze Age Town on Morphou Bay in Cyprus*, Boston.
- Winter, Urs, 1983, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Testament und in dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 53), Fribourg & Göttingen.
- Winter, Irene J., 1985, "After the Battle is Over: The Stele of the Vultures and the Beginning of Historical Narrative in the Art of the Ancient Near East", in: Herbert L. Kessler & Marianna Shreve Simpson (ed.), *Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages* (Studies in the History of Art 16), Washington, 11-32.

- Yasur-Landau, Assaf, 2001, "The Mother(s) of All Philistines? Aegean Enthroned Deities of the 12th–11th Century Philistia", in: Robert Laffineur & Robin Hägg (ed.), *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Göteborg, Göteborg University, 12–15 April 2000*, *Aegaeum* 22, 329–343.
- Yon, Marguerite, 2006, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake.
- Zarzecki-Peleg, Anabel, 1993, "Decorated Bones of the Third millennium B.C.E. from Palestine and Syria: Stylistic Analysis": *Israel Exploration Journal* 43, 1–22.
- Ziffer, Irit, 2003, "The Figurative Language of the Potter's Craft": *Assaph. Studies in Art History* 8, 13–30.
- Ziffer, Irit, forthcoming, "Western Asiatic Tree Goddesses", in: Orly Goldwasser (ed.), *Cultural Contact and Innovation. The Impact of the Hyksos in Egypt*, Vienna.



## The headgear and hairstyles of pre-Persian Palestinian female plaque figurines

Izak Cornelius<sup>1</sup>

*The different types of headgear and hairstyles of the pre-Persian Palestinian female plaque figurines are identified, named and listed. The main types are then described and their possible origin and meaning discussed. Most common is the Hathor spiral hairstyle, which is of Egyptian origin. There are three types of 'fluted headdress': without locks, with curled side-locks, and with 'straight' side-locks; the headdress might be a crown or feathers (as in Egypt with Bes and Anukis), but not natural hair. Some items show a hair-lock or pony-tail on the back of the plaque. Other types of hairstyle are either long or short. Two moulds from Lachish show horns, which are an indication of divinity. This is compared with other horned headdresses.*

### 1. Introduction

Othmar Keel can be honoured for the way he relates Ancient Near Eastern iconography to the text of the Hebrew Bible, notably in his work on the Psalms (1972, with many new editions and translations) and Canticles (1992a and 1994); but his greatest contribution is the way he collects and analyses iconographical primary sources, most notably the seal-amulets. In this regard the 'Corpus' (1995, 1997) stands as his *magnum opus*.

Although seal-amulets might be called his 'first-love', he never neglects the other sources. In the first "Studien" (1985) a chapter is devoted to the different media – ranging from stone stelae to seal-amulets, as in another 'masterpiece' (which has become a 'bestseller'), "Göttinnen, Götter und Gottessymbole" (commonly known as 'GGG', written together with Christoph Uehlinger 2001). The catalogue on female images, "Eva" (Keel & Schroer 2004), incorporates various media, including some terracotta plaques. Among these is the one with the much disputed 'fluted headdress' (Keel & Schroer 2004: no. 104). The new series "Die Ikonographie Paläs-

---

<sup>1</sup> I thank my research assistant Jennifer Witts (M.A.) for her help in locating the material and trying to make me understand the different hairstyles of women!

tinas/Israels und der Alte Orient" (IPIAO, Schroer & Keel 2005), intended to become a *summa iconographica*, deals with all kinds of iconographic sources. In one of his most recent contributions, Othmar Keel analyses a female head of limestone, also devoting attention to the crown (Keel 2006: 109). It is exactly this recent article which gave me the impetus to write this contribution in honour of the man from whom I have learnt so much.<sup>2</sup>

As part of my study of 'goddess iconography' in general and specifically the terracotta plaques, I have been looking at the headgear and hair-dress styles (cf. Cornelius 2004a: 51-52, 54, 73-74). I am currently working on a new 'corpus' of pre-Persian Palestinian female terracotta plaques, planned to be published in OBO and also to become part of the BIBEL+ORIENT on-line object database. In this article I want to look at a few examples of headgear and hairstyles on terracotta plaques. What types and kinds appear and what are their possible functions and meanings?

## 2. *Types of headgear and hairstyles on terracotta plaques*

The discussion of this aspect of the plaque figurines goes back to the pioneers who all wrote before the end of World War II: Pilz (1924: 160, 162-164), Albright (1939: 117-118) and Pritchard (1943: 38-41). All three were perhaps too interested in the 'origin' of the headgear/hairdress styles, which they considered to be either Egypt or Mesopotamia. Pilz (1924: 162-163) differentiates between two styles of hair, the Egyptian Hathor type (a wig) and the 'Syrian' type (natural hair). His exploration was continued by Pritchard (1943: 40), who distinguished between two types: 'slender' with a parting in the hair and being natural hair, and 'massive' representing a wig and taken over from Egypt.

In his discussion of some of the plaque figurines as comparative material to the 'Pillar Figurines', Kletter (1996: 34-35) classifies and sorts these according to the hairstyles. I use the position of the arms and hands to es-

<sup>2</sup> My first acquaintance with Othmar Keel goes back to a visit in 1983, when I was a young student in Tübingen. Having studied Keel's "Bildsymbolik", I had a discussion with Walter Claassen (then on sabbatical in Tübingen), who made the necessary arrangements for a visit to Fribourg. Returning from Fribourg with a suitcase full of OBO volumes, I knew that Ancient Near Eastern iconography would be my passion for life! In 1984 I attended (together with Walter Claassen) the conference on "Iconography and the Bible" in Fribourg. Thanks to a Swiss Confederacy stipend I was able to spend a year of research (July 1989 to July 1990) in Fribourg. This was a most important time – not only was it the end of apartheid in South Africa: Nelson Mandela was freed in February 1990, a historic moment which we watched on Swiss TV – but I also completed the manuscript of the monograph on the iconography of Baal and Reshef (Cornelius 1994). In 1993 Othmar Keel visited South Africa as guest professor and spent a month in Stellenbosch, enhanced by an enjoyable time in the game parks where he could study the animals he knew from iconography, but now in the wild! Contact has since been extended. In 2004 my monograph on the iconography of some of the goddesses appeared.

establish different iconographical types, an approach followed by most scholars going back to Pilz (1924: 132; cf. recently Uehlinger 1998-2001). This is not the place to discuss the iconographic types in detail. I have recently suggested a typology (Cornelius 2004b: 26), which is here adopted with a few modifications.

1. Arms extended
  - 1.1 Holding plants
  - 1.2 Empty hands
2. Hand(s) holding breast(s)
  - 2.1 Holding both breasts
  - 2.2 Holding one breast, other hand on side
  - 2.3 Holding one breast, other hand on lower body
3. Arms folded below the breasts
4. Arms hanging down the sides
5. Hands on lower body
6. Holding child
7. Holding objects – mostly a disk

The emphasis on the positioning of the arms and hands does not make the hairstyles and headgear less important, especially when only the heads survive, as rightly observed by Kletter (1996: 34). It is impossible to give an overview of all headgear and hairstyles on the plaques and to discuss even selective representative examples. Some of the most important types were identified and named and are summarized in a table. Examples are represented in the figures. This is followed by a discussion of the types of headgear and hairstyles. No definite conclusions on the distribution of the different styles in time and space (chronologically and geographically) could be made.

One of the problems with many of the items is that some of the material from older publications is known only from line-drawings and not from proper photographs; one cannot therefore be sure if they are misinterpretations of the artist or excavator.<sup>3</sup> This is especially true of Macalister's Gezer volumes (e.g. 1912: III pls. CCXX, CCXXI). In only a few cases can the originals be traced and a proper analysis conducted.

---

<sup>3</sup> On the importance of working with the originals and not only drawings, cf. Cornelius (2004b: 28) and already Pilz (1924: 130).



		Site <sup>4</sup>	Date	Publication	Figure	Type	Museum
1.	Hathor						
1.1	Short	El-Hesi	LB	Cornelius 2004a: no. 5.39	<b>1</b> = Bliss & Macalister 1902: pl. 68:2H	1.1	Istanbul 2105 P.T.
		Gezer	LB	Cornelius 2004a: no. 5.49	<b>2</b> = Macalister 1912: III pl. CCXX: 20	1.1	Istanbul 5510 P.T.
1.2	Long	Lachish	LB	Cornelius 2004a: no. 5.38	<b>3</b> = Keel & Ueh- linger 2001: Abb. 69	1.1	BM (ANE) 1980.1214.2 266
		Kibbutz Revadim	LB	Beck 1986	<b>4</b> = Keel & Ueh- linger 2001: Abb. 82	5	Israel Museum IAA 82-219
2.	'Fluted'						
2.1	No side- locks	Megiddo	LB	May 1935: pl. XXXI:598	<b>5</b> = Keel & Uehlinger 2001: Abb. 50	2.1	Oriental Institute Chicago A14117
2.2	Curled side-locks	Gezer	LB	Dever 1970: pls. 37:10, 25B	<b>6</b> = Dever 1970: pl. 37:10	2.1	IAA 67-421
2.3	Straight side-locks	Beit Mirsim	LB	Cornelius 2004a: no. 5.57	<b>7</b> = Winter 1983: Abb. 39	1.1	Unknown
3	Long hair	Ashdod	IA IIB	Dothan & Freedman 1967: fig. 43:4	<b>8</b> = Winter 1983: Abb. 49	2.2	Israel Museum IAA 62-446
4	Short hair						
4.1	Hanging	Batash	IA IIB	Mazar & Panitz- Cohen 2001: 204	<b>9</b> = Keel & Ueh- linger 2001: Abb. 217b	4	Tel Aviv, Eretz Israel Museum IAA 85-659
4.2	'Crescent'	Beit Mirsim	LB	Albright 1939: pl. A:6	<b>10</b> = Winter 1983: Abb. 45	5	Rockefeller I.9017
4.3	'Egyptian'	Gezer	LB	Dever 1974: pls. 40:15, 74E	<b>11</b> = Dever 1974: pl. 40:15	2.1	IAA 74-53
5	'Symbol'	Taanach	LB?	Sellin 1904: Abb. 96:b	<b>12</b> = Vincent 1907: fig. 105b	2.1	Unknown
6	Lachish type	Lachish	LB	Tufnell 1958: pl. 48:1  Kletter 2004: figs. 23.54:3, 23.56:10	<b>13</b> = Winter 1983: Abb. 25  <b>14</b> = Kletter 2004: fig. 23.54:3		BM (ANE) 1980.1214.1 6709 IAA 02- 3104, Beit- Shemesh stores

<sup>4</sup> Tell or Tel is omitted to save space.

### 3. Discussion

#### 3.1 Hathor

The hairstyle commonly described as ‘Hathor’, because of the close resemblance to the well-known and typically Egyptian style, is very common (**figs. 1-4**). Hathor hairstyles are divided into ‘short’ (**figs. 1-2**), where the locks of hair are above or on the shoulders, and ‘long’ (**fig. 3-4**), where they hang on or over the breasts. **Fig. 4** shows very long locks of hair. On an item from Harasim (Cornelius 2004a: pl. 5.24; Keel 1992b: Abb. 221 = **fig. 15**) the locks are ‘plaited’ or form a ‘rope’-like pattern.<sup>5</sup> Another plaque from Gezer (Istanbul Archaeological Museum 5509 P.T. = Cornelius 2004a: pl. C) has two ‘plaited’ locks on the side.

The Hathor hairstyle is clearly of Egyptian origin, as already observed by Macalister (1912: II 412), found with the goddess Hathor from the XIIth dynasty (Albright 1939: 117) and well-known on later pillar capitals (e.g. Pritchard 1969: fig. 547). It was used from the XIIth dynasty for mortals, as with queen Nefret, wife of Sesostri II (Aldred 1980: fig. 95).

A unique variant is known from Gezer (Cornelius 2004a: pl. 5.32; Macalister 1912: II fig. 498 = **fig. 16**) with an *atef* crown with large horns standing to the sides, to which I shall come back to later.

The Hathor type is found on Egyptian stelae, where the figure is called *qdšt* seven times (Cornelius 2004a: 3.4.3). There are various other comparable items, also in other media (Cornelius 2004a: pls. 5.1ff. with discussion 2.5) and a variety of other symbols on top of the Hathor hairstyle. A unique variant headdress on an Egyptian stela looks like a ‘potplant’ (Cornelius 2004a: pl. 5.15), or are these feathers?

#### 3.2 ‘Fluted’

There are three variants of this type:

- without side-locks
- with curled side-locks;
- with straight side-locks.

The first example from Megiddo (**fig. 5**) has no clear ‘tablet’ background and no side-locks, but the body is complete and shows a woman holding her breasts. Other examples (some only heads) come from Taanach (e.g. Sellin 1904: Abb. 47, 51 and Lapp 1964: fig. 22:1-2) and might indicate that they were part of a ‘northern’ group. Another one is from Gezer, but with ‘clay’ background (Macalister 1912: III pl. CCXX:17). This item is illustrated in the original report as a somewhat clumsy line-drawing, but

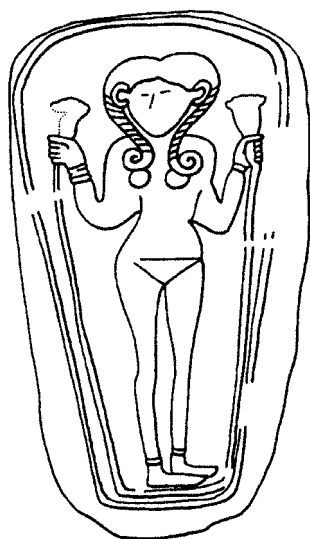
<sup>5</sup> Studied by the author in June 2006, with thanks to Debora Ben-Ami.



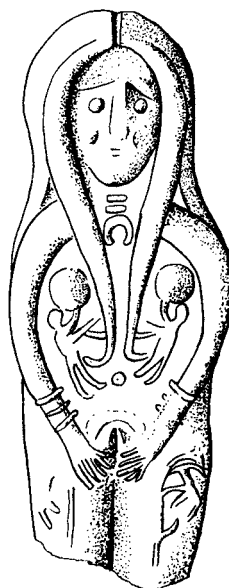
**Fig. 1** Terracotta plaque from Tell el-Hesi, LB. Istanbul, Archaeological Museum, 2105 P.T. (Bliss & Macalister 1902: pl. 68:2H).



**Fig. 2** Terracotta plaque from Gezer, LB. Istanbul, Archaeological Museum, 5510 P.T. (Macalister 1912: III pl. CCXX:20).



**Fig. 3** Terracotta plaque from Lachish, LB. London, British Museum, ANE 1980.1214.2266 (Keel & Uehlinger 2001: Abb. 69).



**Fig. 4** Terracotta plaque from Kibbutz Revadim, LB. IAA 82-219, Jerusalem, Israel Museum (Keel & Uehlinger 2001: Abb. 82).

the original is in the Rockefeller stores (P. 30; **pl. XXV: 1**).<sup>6</sup> A new head fragment (without ‘tablet’ background and identical to the older one from Megiddo, **fig. 5**) was recently found at Megiddo (Sass 2000: fig. 12.35:2).

The second variant has the ‘tablet’ background, but also curled side-locks. Kletter (1996: 34; App. 5.V.3) calls these “‘Hathor’ hairdress with a cap of ‘feathers’”. Examples come from Gezer (Macalister 1912: II fig. 497; pls. CCXX:16 and CCXXI:1), with the most certain example from the Hebrew Union College excavations (**fig. 6**).

A third variant has ‘straight’ side-locks. Two examples from Tell Beit Mirsim are known (Cornelius 2004a: pls. 5.40 = **fig. 7**, 5.57) but the original of only the second one could be found.

One example from Macalister’s Gezer (1912: III pl. CCXX:18) on display in the Rockefeller (P. 43) does not show curled, but straight side-locks. Pritchard (1943: 13-14 no. 101) surely goes too far in describing it as a ‘wig with radiating nimbus’. The drawing creates the impression that it is some kind of headgear, but unfortunately the original could not be traced. Another item (Macalister 1912: III pl. CCXX:14) is again different and looks like a slender short Hathor crown with something (‘feathers’?) on top.<sup>7</sup> Again the problem remains that they are only known as old drawings and one is not able to compare them with originals.

What kind of headgear or hairstyle is represented in these three instances? Could it be hair standing up in the air or is it perhaps a ‘feathered headdress’ (Kletter 1996: 34) with the ‘locks’ representing the only real hair sticking out or hanging down below?

Albright (1939: 118) argued for a Mesopotamian origin of this type. Mesopotamian deities are depicted with a feathered headdress (Pritchard 1969: figs. 518-519, 523, 533-534), and even the sphinxes on the Mari ‘Investiture’ wall painting (Keel 1972: Abb. 191) have feathers. Pritchard (1943: 39) favours the interpretation that they are of a Philistine type, but the so-called ‘feathered headdress’ of the Philistines has been disputed, notably by Galling (1969), who identifies it as hair standing in the air.<sup>8</sup> Mesopotamian deities wear what are obviously crowns, whereas the objects on the heads of the plaque ladies are not that clear. Pilz (1924: 160-161) compares the headdress with that of the goddess at Anatolian Yazilikaya, but it is not exactly the same (cf. Keel & Schroer 2004: 135 with Prolog Abb. 7).<sup>9</sup>

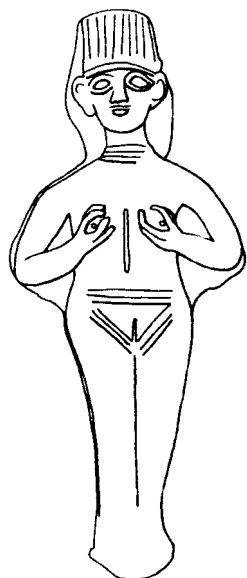
Macalister (1912: II 413) calls it “a cylindrical crown, apparently of feathers” and it is sometimes described as a “rilled calathus” (Albright

<sup>6</sup> Studied by the author in June 2006, with thanks to Allegre Savariego.

<sup>7</sup> Again Pritchard (1943: 8 no. 21) makes it a ‘radiating nimbus’, going back to Macalister (1912: II 413).

<sup>8</sup> Cf. Noort 1994: 92-94 with Abb. 30 (hair), 31-32 (feathers), 33 (summarized).

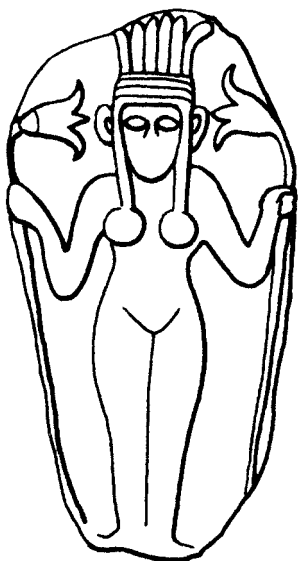
<sup>9</sup> The lady on the golden plaque-pendant from Ulu Burun (Cornelius 2004a: pl. 5.29) also wears what looks more like a crown.



**Fig. 5** Terracotta plaque from Megiddo, LB. Chicago, Oriental Institute, A14117 (Keel & Uehlinger 2001: Abb. 50).



**Fig. 6** Terracotta plaque from Gezer, LB. IAA 67-421 (Dever 1970: pl. 37:10).



**Fig. 7** Terracotta plaque from Tell Beit Mirsim, LB. Present location unknown (Winter 1983: Abb. 39).



**Fig. 8** Terracotta plaque from Ashdod, IA IIB. IAA 62-446, Jerusalem, Israel Museum (Winter 1983: Abb. 49).

1939: 118 and Lapp 1964: 39 n. 64). Albright (1939: 118) also calls it a “tiara”, Pritchard has “fluted headdress” (1943: 12-13) and Holland (1975: I: 218, 222) a “high rilled crown” or “high fluted fez-like headdresses.” Kletter (1996: 34) talks of “a cap of ‘feathers’” and a “‘feather’ headdress”. Keel & Schroer (2004: 135) have “geriffelte Kopfbedeckung”.

The Megiddo piece (**fig. 5**; **pl. XXV:1**) and an item in Tadmor (1982: 9) shows in addition on the back a lock of hair or a pony-tail hanging down onto the backside (or is it a long ribbon?). This is also the case with an item owned by the BIBEL+ORIENT museum in Fribourg (**pl. XXV:2** = Keel & Schroer 2004: no. 104) and another item in the Israel Museum.<sup>10</sup> On the Fribourg item the outlines of a headdress are visible on the back, which makes natural hair standing up less likely. The ‘fluted’ headgear of **fig. 5** could be identified as fez-like or perhaps as ‘feathered’.

The second variant might also be of the same type as the first one, with curled-locks of hair sticking out below (**fig. 6**).

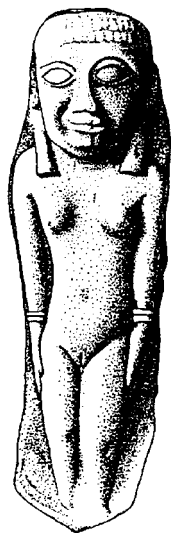
The third type from Tell Beit Mirsim is totally different (**fig. 7**). The one of which the original is known (Cornelius 2004a: pl. 5.57) shows what may either be a crown or less likely natural hair, but rather feathers, with the real hair hanging down as straight locks.

An item owned by the R. and E. Hecht Museum in Haifa (Schmitt 1999: 658: Nr. 111), presumably from Gaza, also shows a ‘fluted’ headdress. Schmitt (1999: 632) describes these as ‘feathers’ and argues that the origin is Egyptian (compare Bes and Anukis) rather than Mesopotamian (Albright 1939: 118) or Philistine (Pritchard 1943: 39). The Egyptian household god Bes is shown with feathers on his head. A much-discussed painting on a pithos from Kuntillet Ajrud in southern Palestine depicts Bes (Keel 1980: 168-171 and Keel & Uehlinger 2001: Abb. 220) with feathers, and Bes is also found on amulets and seal-amulets (Herrmann 1994: 351ff.; Keel & Uehlinger 2001: Abb. 220 and 224a-228). The Egyptian goddess Anukis (Bonnet 1971: 45; Pritchard 1969: fig. 573:2) also wears a high crown consisting of feathers.

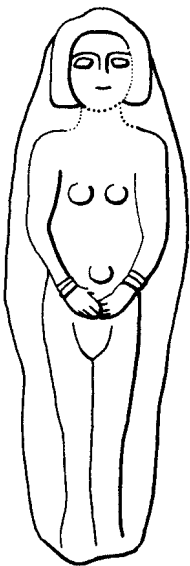
### 3.3 Other types of hair

Hair which is not spiral-formed like the Hathor type is described as being ‘long’ when hanging onto and below the breasts (**fig. 8**). In cases where the hair is not spiralled like the typical Hathor hairstyle and only falls down to the shoulders, without reaching the breasts, it is called ‘short’ (**fig. 9**). The term “crescent hair” is used by Kletter (1996: 34), where there is no curl (**fig. 10**) but merely short hair.

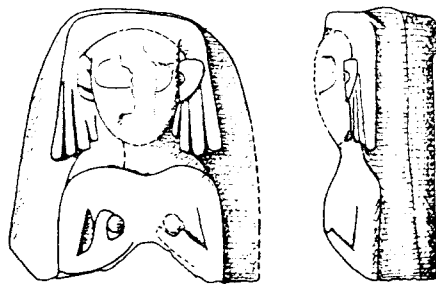
<sup>10</sup> IM 64.67/2, studied by the author in June 2006, with thanks to Osnat Misch-Brandl. The object comes from Schumacher’s excavations at Megiddo and was previously in the Reifenberg collection (see Reifenberg 1950: 42:3; cf. Sass 2000: 396 n. 3).



**Fig. 9** Terracotta plaque from Tel Batash, IA IIB. IAA 85-659, Tel Aviv, Eretz Israel Museum (Keel & Uehlinger 2001: Abb. 217b).



**Fig. 10** Terracotta plaque from Tell Beit Mirsim, LB. Jerusalem, Rockefeller Museum, I.9017 (Winter 1983: Abb. 45).



**Fig. 11** Terracotta plaque from Gezer, LB. IAA 74-53 (Dever 1974: pl. 40: 15).



**Fig. 12** Terracotta plaque from Taanach, LB? Present location unknown (Vincent 1907: fig. 105b).

Holland (1974: 133) attributes the style from Gezer depicted in **fig. 11** to “Egyptian influence”, without however providing Egyptian evidence. He refers to a very similar headdress in Macalister (1912: III pl. CCXX:15), who describes it as “a short veil thrown over the wig” (Macalister 1912: II 413; cf. Pritchard 1943: 11 no. 45). A comparable figure – but different type of headdress – appears on a plaque from Megiddo (Sass 2000: fig. 12.35:1). Another comparable example is from Tell Jemmeh (BM 277).<sup>11</sup>

Sellin (1904: 73-74, fig. 96a) described some heads from Taanach as “Egyptian”, linking the signs/symbols on the heads of some plaques (**fig. 12**) with the Egyptian uraeus symbol. He was followed by Vincent (1907: 161-162, fig. 105), but Lapp (1964: 41 n. 67; cf. Holland 1975: I 223) has expressed disagreement. There are no ‘tablet’-like backgrounds and only one figure from Megiddo has the lower part of the body preserved, holding the breasts (Loud 1948: pl. 243:18).<sup>12</sup> Holland (1975: I 223) describes the symbol as a “double-anchor”. There is as yet no explanation for this symbol which for the time being remains “enigmatic” (Lapp 1964: 41).

### 3.4 The headdress on the Lachish moulds

In the new ‘Pentateuch’ of D. Ussishkin’s Lachish excavations, Kletter has published Late Bronze Age figurines and a mould (2004: 1574, figs. 23.54:3, 23.56:10 = **fig. 14**), adding to the list of known moulds (Kletter 1996: 36, 50-51, 286-287). This mould shows a head with a short side-lock (or is it a curled ribbon?) and what looks like ‘horns’. Kletter (2004: 1578) compares it with another mould known from the earlier publication of Tufnell (1958: 90, pl. 48:1 = **fig. 13**). This item in the British Museum shows on the cast a clear horned headdress with a side-lock/lock of hair or a ribbon.<sup>13</sup> The new mould is very close to the Tufnell one, but not an “exact replica” as Kletter claims (2004: 1578). No figurines made from these moulds are known. Kletter follows Tufnell who suggested that the figure is a goddess because of the horns, perhaps Hathor in local style.

## 4. Horned goddesses

Reference has been made to one plaque from Gezer (**fig. 16**), where the figure has a thick Hathor wig, complete with an *atef* crown with two plu-

<sup>11</sup> Studied by the author in July 2006, with thanks to Jonathan Tubb.

<sup>12</sup> Rockefeller 39.489, studied by the author in the Israel Museum in June 2006, with thanks to Osnat Misch -Brandl.

<sup>13</sup> Studied by the author in July 2006, with thanks to Jonathan Tubb.

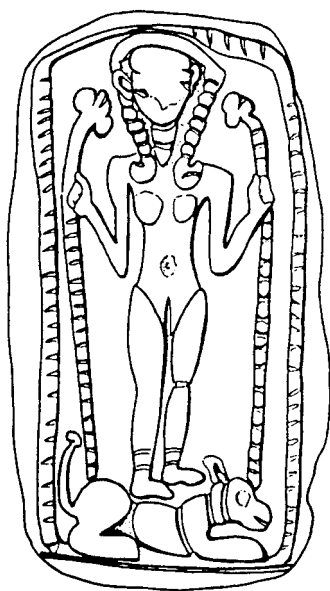




**Fig. 13** Terracotta plaque mould from Lachish, LB. London, British Museum, ANE 1980.1214.16709 (Winter 1983: Abb. 25).



**Fig. 14** Terracotta plaque mould from Lachish, LB. IAA 02-3104, Beit-Shemesh stores (Kletter 2004: fig. 23.54:3).



**Fig. 15** Terracotta plaque from Tel Harasim, LB. IAA 94-1457 (Keel 1992b: Abb. 221).



**Fig. 16** Terracotta plaque from Gezer, LB. Jerusalem, Rockefeller, P.41, currently on display in the Israel Museum, Jerusalem (Macalister 1912: II fig. 498).

mes and horns standing to the sides.<sup>14</sup> These horns are most important, because horns are the most typical attribute for identifying a figure as a deity (Boehmer 1957-1971). The *atef* crown is typical of the Syro-Palestinian goddesses Anat and Astarte (Cornelius 2004a: 73). The Gezer item is a goddess because of the horned headdress, and the ‘total iconography’ – with arms extended and holding lotus flowers – links it with the figure of *qdšt*, identified on seven inscribed Egyptian stelae as mentioned above.

Here the moulds from Lachish (**figs. 13-14**) should also be brought into the discussion. The horns on the two items could identify these as goddesses, but an identification of any goddess known from the literature or inscribed iconographic material is problematic.

There is other comparative material from Palestine which shows females with horned headdresses:

In clay there is a terracotta mould from Qarnayim (Cornelius 2004a: pl. 5.13; Keel & Uehlinger 2001: Abb. 72) and a 13 cm high triple-horned terracotta head from Qitmit (Beck 1995: 78-80; Keel & Uehlinger 2001: Abb. 375).

On a stone stela from Beisan there is an *atef* crown with horns (Cornelius 2004a: pl. 3.2; Keel & Uehlinger 2001: Abb. 107). A female with Hathor hairstyle and horns appears on a (now lost) bronze plaque from Akko (Cornelius 2004a: pl. 5.21; Keel & Uehlinger 2001: Abb. 70), and with an Egyptian *andjeti* crown with horns on a gold foil from Lachish (Clamer 2004: 1314-1325, figs. 21.21:4, 21.26:1-2, pl. VII:3; Cornelius 2004a: pl. 5.22; Keel & Uehlinger 2001: Abb. 71). There are other horned figures from the Middle Bronze Age: a mould from Nahariya, a bronze figurine from Gezer, and a lead one from Tell el-Ajjul (Keel & Uehlinger 2001: Abb. 17, 23, 25b). From Kafr Kanna(?) comes one with an *atef* crown with three other horns (Seeden 1980: no. 1726).

### 5. Conclusions

This is only a preliminary attempt to collect and describe some of the most important types of headgear and hairstyles of the female plaque figurines. The Hathor hairstyle is most common and clearly of Egyptian origin (**figs. 1-4**). There is also short and long hair (**figs. 8-11**). The ‘fluted’ type remains enigmatic; some might be a ‘fez’-like headdress (**fig. 5, pl. XXV:1**), others ‘feathers’ (**fig. 7**) and also of Egyptian origin. The examples of horned headdresses (**figs. 13-14, 16**) indicate that a goddess is involved. The same might be true of other examples holding plants (**figs. 1-3, 7**) and

<sup>14</sup> Macalister (1912: II: 413; followed by Pritchard 1943: 7: no. 17) sees a ureaus, which is not traceable. This item was studied by the author in June 2006; with thanks to Debora Ben-Ami.

even standing on an animal (**fig. 15**). Other variants still need to be properly described and interpreted, such as the lady with a disc (Keel & Schroer 2004: 178, possibly veiled).

## BIBLIOGRAPHY

- Albright, William F., 1939, "Astarte plaques and figurines from Tell Beit Mirsim", in: *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud I* (Bibliothèque archéologique et historique 30), Paris, 107-120.
- Aldred, Cyril, 1980, *Egyptian art in the days of the pharaohs 3100-320 BC*, London.
- Beck, Pirhiya, 1986, "A New Type of Female Figurine", in: Marilyn Kelly-Buccellati (ed.), *Insight through Images. Studies in Honor of Edith Porada* (Bibliotheca Mesopotamica 21), Malibu, 29-34. = in: ead., *Imagery and Representation. Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine: Collected Articles* (Tel Aviv. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, Occasional Publications 3), Tel Aviv 2002, 385-391.
- Beck, Pirhiya, 1995, "Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography", in: Itzhaq Beit-Arieh (ed.), *Horvat Qitmit. An Edomite Shrine in the Biblical Negev* (Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 11), Tel Aviv, 27-208.
- Bliss, Frederick J. & Macalister, Robert A. S., 1902, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, London.
- Boehmer, Rainer M., 1957-1971, "Götterdarstellungen in der Bildkunst", in: Ernst Weidner & Wolfram von Soden (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie* 3, Berlin, 466-469.
- Bonnet, Hans, 1971, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin.
- Clamer, Christa, 2004, "The Pottery and Artefacts from the Level VI Temple in Area P", in: David Ussishkin (ed.), *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)* (Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 22), Vol. 3, Tel Aviv, 1314-1325.
- Cornelius, Izak, 1994, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c. 1500-1000 BCE)* (Orbis Biblicus et Orientalis 140), Fribourg & Göttingen.
- Cornelius, Izak, 2004a, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Asherah, Astarte and Qadesh c. 1500-1000 BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 204), Fribourg & Göttingen.
- Cornelius, Izak, 2004b, "A Preliminary Typology for the Female Plaque Figurines and their Value for the Religion of Ancient Palestine and Jordan": *Journal of Northwest Semitic Languages* 30/1, 21-39.
- Dever, William G., 1970, *Gezer I: Preliminary Report of the 1964-66 Seasons* (Annual of the Hebrew Union College/Nelson Glueck School of Biblical Archaeology), Jerusalem.
- Dever, William G., 1974, *Gezer II: Report of the 1967-70 Seasons in Fields I and II* (Annual of the Hebrew Union College/Nelson Glueck School of Biblical Archaeology), Jerusalem.

- Dothan, Moshe & Freedman, David Noel, 1967, *Ashdod I: The First Season of Excavations*, 1962 (Atiqot 7, Engl. Ser.), Jerusalem.
- Galling, Kurt, 1969, "Der Kopfzier der Philister von Medinet Habu", in: Claude F.-A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica VI* (Bibliothèque archéologique et historique 81), Paris, 247-265.
- Herrmann, Christian, 1994, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 138), Fribourg & Göttingen.
- Holland, Thomas A., 1974, Appendix C: A Figurine Plaque from Gezer, in: William G. Dever, *Gezer II: Report of the 1967-70 Seasons in Fields I and II* (Annual of the Hebrew Union College/Nelson Glueck School of Biblical Archaeology), Jerusalem, 133-134.
- Holland, Thomas A., 1975, *A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine during the Iron Age*, unpubl. Ph.D. dissertation, Oxford University.
- Keel, Othmar, 1972, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich & Göttingen.
- Keel, Othmar (ed.), 1980, *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg.
- Keel, Othmar, 1985, "Bildträger aus Palästina/Israel und die besondere Bedeutung der Miniaturkunst", in: id. & Silvia Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel Band 1* (Orbis Biblicus et Orientalis 67), Fribourg & Göttingen, 7-47.
- Keel, Othmar, 1992a, *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentare AT 18), Zürich.
- Keel, Othmar, 1992b, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (Orbis Biblicus et Orientalis 122), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1994, *The Song of Songs. A Continental Commentary*, Minneapolis.
- Keel, Othmar, 1995, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 10), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar, 1997, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit I* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 13), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar, 2006, "Der Kopf einer Kultstatue vom Typ Anat-Astarte", in: Ilona R. Spangenberg & Erich Zenger (ed.), "Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, Paderborn, 105-123.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia, 2004, *Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient*, Fribourg.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 2001, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones Disputatae 134), 5. Aufl., Freiburg im Breisgau.
- Kletter, Raz, 1996, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (BAR International Series 636), Oxford.
- Kletter, Raz, 2004, "Clay Figurines", in: David Ussishkin (ed.), *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)* (Tel Aviv University,

- Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 22), Vol. 3, Tel Aviv, 1572-1583.
- Lapp, Paul W., 1964, "The 1963 Excavation at Ta'anek": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 173, 4-44.
- Loud, George, 1948, *Megiddo II. Seasons of 1935-1939* (Oriental Institute Publications 62), Chicago.
- Macalister, Robert A. S., 1912, *The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909 I-III*, London.
- May, Herbert G., 1935, *Material Remains of the Megiddo Cult* (Oriental Institute Publications 26), Chicago.
- Mazar, Amihai & Panitz-Cohen, Nava, 2001, *Timnah (Tel Batash) II. The Finds from the First Millennium BCE (Qedem 42)*, Jerusalem.
- Noort, Ed, 1994, *Die Seevölker in Palästina*, Kampen.
- Pilz, Edwin, 1924, "Die weiblichen Gottheiten Kanaans": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 47, 129-168.
- Pritchard, James B., 1943, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature* (American Oriental Series 24), New Haven.
- Pritchard, James B., 1969, *The Ancient Near East in Pictures. Relating to the Old Testament*, Princeton.
- Reifenberg, Adolf, 1950, *Ancient Hebrew Arts*, New York.
- Sass, Benjamin, 2000, *The Small Finds*, in: Israel Finkelstein et al. (ed.), *Megiddo III. The 1992-1996 Seasons. Vol. 2* (Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 18), Tel Aviv, 349-423.
- Schmitt, Rüdiger, 1999, "Philistäische Terrakottafiguren": *Ugarit-Forschungen* 31, 577-676.
- Schroer, Silvia & Keel, Othmar, 2005, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Fribourg.
- Seeden, Helga, 1980, *The Standing Armed Figurines in the Levant (Prähistorische Bronzefunde I/1)*, München.
- Sellin, Ernest, 1904, *Tell Ta'anek* (Denkschrift der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Classe 50/4), Wien.
- Tadmor, Miriam, 1982, "Female Figurines in Canaan in the Late Bronze Age": *Qadmoniot* 15/1 (57), 2-10 (Hebrew).
- Tufnell, Olga et al., 1958, *Lachish IV (Tell ed-Duweir). The Bronze Age* (The Wellcome-Marston Archaeological Research Expedition to the Near East 4), London.
- Uehlinger, Christoph, 1998-2001, "Nackte Göttin. B. In der Bildkunst", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie* 9, Berlin, 53-64.
- Ussishkin, David (ed.), 2004, *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)* (Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 22), 5 vols., Tel Aviv.
- Vincent, Louis H., 1907, *Canaan d'après l'exploration récente (Études Bibliques 5)*, Paris.
- Winter, Urs, 1983, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 53), Fribourg & Göttingen.

## Zwerg oder Zwergin? – Kumulation von Schutz- und Abwehrkräften in einer altägyptischen Figurine des BIBEL+ORIENT Museums

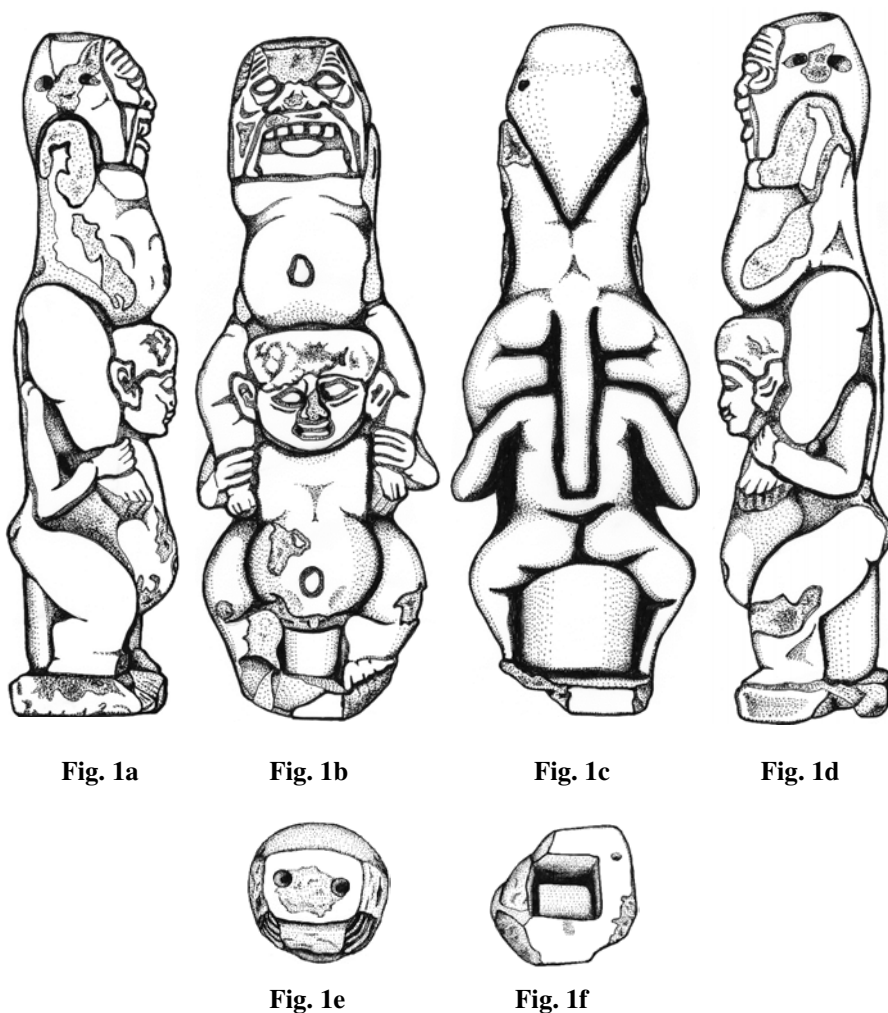
Christian Herrmann

*The statuette of the BIBEL+ORIENT Museum presented here has been published twice before (Keel, in: Keel & Schroer 2004: Nr. 173; Dasen 2004a). Both publications point out that the figure being carried can be identified as the god Bes and the carrying figure as either a female or a male dwarf. In their publications both authors decided in favour of the female dwarf. In the following contribution the second possibility shall be examined, and it shall be shown that the carrying figure is more likely to be identified as a male dwarf and thus this figurine from Fribourg is a nice example for the fusion of the magical powers of the two popular deities of Bes and “Little Ptah” into one single figure. Its owner will have hoped for an intensification of its protective and defensive powers and exorcist energies. Furthermore in the evolution of the combination of these very popular deities this figurine is a rare yet meaningful member. It probably belongs into an early phase in the development of this combination during the Late Kingdom Period: No symbols of power have been added to any of the gods yet; the representation concentrates on the very own magical powers of Bes and “Little Ptah”.*

Die hier vorgestellte Statuette des BIBEL+ORIENT Museums (**Pl. XXI**) wurde bereits zweimal publiziert (Keel, in: Keel & Schroer 2004: Nr. 173; Dasen 2004a).<sup>1</sup> In beiden Veröffentlichungen wird darauf hingewiesen, dass die getragene Gestalt als Gottheit Bes und die Trägergestalt als Zwergin oder als Zwerg identifiziert werden könne. Beide Autorinnen entschieden sich in ihren Publikationen für die Zwergin. Ich möchte im folgenden Beitrag die zweite Möglichkeit unter die Lupe nehmen und aufzeigen, dass die Trägerfigur eher als männlicher Zwerg zu identifizieren ist und die Freiburger Figurine demnach ein schönes Beispiel für die Verschmelzung der magischen Kräfte der beiden Volksgottheiten Bes und Patäke in einer ein-

---

<sup>1</sup> Die Freiburger Figurine zeugt einmal mehr von Othmar Keels Begabung, mit seinem unermesslichen und breiten Wissen für das BIBEL+ORIENT Museum außergewöhnliche und für die Levante religionsgeschichtlich interessante und seltene antike Bildträger zu erstehen.



**Fig. 1a-f** Figurine, BIBEL+ORIENT Museum, Freiburg/Schweiz, Inv. Nr. ÄFig 2000.2; Zeichnung Herrmann 2006.

zigen Figur darstellt. Der Besitzer oder die Besitzerin dürfte sich davon eine Potenzierung der Schutz- und Abwehrkräfte und exorzistische Energien erhofft haben. Die Figurine ist im Übrigen ein seltenes, aber aussagekräftiges Glied in der religionsgeschichtlichen Entwicklungskette der Kombination dieser beiden in der Volksfrömmigkeit sehr verbreiteten Gottheiten. Sie gehört wahrscheinlich in die frühe Phase dieser Kombinationsentwicklung während der Spätzeit: Noch sind beiden Gottheiten keine zusätzlichen Kraftsymbole beigelegt, die Darstellung konzentriert sich allein auf das Proprium der magischen Kräfte von Bes und Patäke.

### *1. Technische Daten*

Aufbewahrungsort: BIBEL+ORIENT Museum, Freiburg/Schweiz.

RegNr. ÄFig 2000.2.

Datierung: Aufgrund der Materialbeschaffenheit, der Herstellungsart, des Stils und der Motivgestaltung ist die Fabrikation frühestens in die zweite Hälfte des 9. und spätestens ins 7. Jh. v. Chr. zu datieren.

Maße: Gesamtmaße 101 x 36 x 23,5 mm; Maße der Trägergestalt 57 x 36 x 23,5 mm; Maße der getragenen Gestalt 70 x 34 x 21 mm.

Material: weißes, kompaktes Kompositmaterial mit hellgrüner Glasur.

Herstellung: Das in Formen für ägyptische Fayence (Frontseite und Rückseite) angefertigte Positiv wurde vor dem Brennen in ein Glasurbad getaucht (zur Herstellungsmethode Ward 1977: 276; Herrmann 1994: 28).

Bibliographie: Keel & Schroer 2004: Nr. 173; Dasen 2004a.

### *2. Erhaltungszustand*

Trägergestalt: Drei Ecken der Basisplatte, beide Füße und Nase weggebrochen; im Stirnbereich, über dem Bauchnabel, am Ellenbogen des linken Armes, im Bereich des rechten Ober- und Unterarmes und an den Knien Glasur abgeblättert; untere Bauchpartie zwischen den Oberschenkeln und rechter Unterschenkel beschädigt.

Getragene Gestalt: Kopfschmuck, Ohren und Arme weggebrochen; im Bereich der Stirne, des rechten Backenbartes und an den Füßen Glasur abgeblättert.

Gesamtfigur: Bereits während des Herstellungsverfahrens wurde die Glasur beim Eintauchen ins Glasurbad nicht gleichmäßig verteilt. An vielen Stellen der Oberfläche fiel sie äußerst dünn aus oder blieb gar nicht haften, besonders im Bereich der Vertiefungen und in der unteren Bauchpartie zwischen den Beinen. Die Glasur dient der Farbgebung und der Konsolidierung der Fayence. Die glasurfreien Flächenbereiche sind teilweise erodiert.

Allgemeine Bemerkungen: Die Figurine wurde bereits in antiker Zeit stark beschädigt. Die bearbeiteten Bruchflächen und die verschiedenen Löcher am Kopf und an der Schädeldecke weisen auf eine weitere Benutzung auch nach der Beschädigung der Figurine.

### *3. Beschreibung*

#### *Trägergestalt*

Vorderseite: Auf einem trommelförmigen Zylinder sitzende Gestalt mit dicken, kurzen Beinen. Der runde Bauch mit etwas hervorstehendem Nabel reicht bis in Kniehöhe. Auf den gut ausgebildeten Brustkorb ist halslos ein



großer Kopf mit abstehenden Ohren gesetzt. Die beschädigte Kopfpartei lässt noch erkennen, dass die größtenteils abgeblätterte Glasur im Stirnbe-  
reich ursprünglich eine glatte Oberfläche bedeckte. Beide Hände der ange-  
winkelten Arme halten die Unterschenkel einer auf den Schultern sitzenden  
Gestalt. Im Winkel der beiden Armbeugen ist eine horizontale Durchboh-  
rung zu sehen (siehe **Fig. 1a, 1d**). Diese wurde bei der Herstellung der  
Komposition angefertigt, wie die in diesem Bereich vollständig erhaltene  
Glasur zeigt.

Rückseite: Der auf einer ursprünglich rechteckigen Basis ruhende trommel-  
förmige Zylinder bedeckt zum Teil die Unterschenkel der kurzen Beine. Die  
dicken Oberschenkel und die Gesäßbacken überlappen leicht die oberen  
Ränder der Sitzfläche des Zylinders. Über das Schulterblatt hängt bis zum  
ausgeprägten Hohlkreuz ein langer Schwanz der getragenen Gestalt.

Basisfläche: Die Basisfläche war glatt und mit Glasur überzogen. Erst in  
moderner Zeit wurde wohl zur Befestigung auf einem Ständer eine recht-  
eckige Öffnung konisch in die Basisfläche eingekerbt, was zum Wegbre-  
chen der hinteren, rechten Ecke der Basis führte.<sup>2</sup> Das untere Ende der Figu-  
rine ist nur beschädigt (siehe **Fig. 1f**), nicht weggebrochen (so Dasen 2004a:  
67).

### *Getragene Gestalt*

Vorderseite: Groteskes Wesen mit dickem Bauch, großem Nabel und ur-  
sprünglich leicht angewinkelten Armen. Halslos ist direkt über die ausge-  
prägten Brüste ein Fratzens Gesicht mit breiter, herausgestreckter Zunge auf-  
gesetzt. Die großen Zähne des Oberkiefers lassen die Gestalt furchterregend  
erscheinen. Unter der breiten Nase bedeckt ein Schnurrbart die Oberlippe;  
Schnurrbart und Backenbart hängen bis zu den Brüsten. Die hochgezogenen  
Augenbrauen und die gerunzelte hohe Stirne verleihen dem Gesicht einen  
düsteren und grimmigen Ausdruck. In Augenhöhe ist der Kopf an den An-  
satzstellen der weggebrochenen Ohren von beiden Seiten eingebohrt.<sup>3</sup> Die  
Löcher dienten für Schmuck aus Metall oder Glas, mit dem die Gestalt ver-  
ziert wurde.<sup>4</sup> Die Bruchflächen der beiden Arme wurden bereits in antiker  
Zeit (antike Verunreinigungen auf der Bruchfläche) bewusst glatt geschlif-

<sup>2</sup> Dieser Schluss beruht auf den sauberen, weißen Bruchstellen und Bearbeitungsflächen, die anders als andere Bruchflächen nicht von antiken Verunreinigungen bedeckt sind. Hätte die Öffnung bereits von Anfang an zur Figurine gehören sollen, wäre sie vor dem Brennen angefertigt worden, da ägyptische Fayence nach dem Brennen kaum noch zu bearbeiten ist, ohne das Objekt grob zu beschädigen.

<sup>3</sup> Die so entstandene Durchbohrung war an der ursprünglichen Gestalt nicht vorhanden, wurde aber noch in antiker Zeit angefertigt, nachdem die Ohren weggebrochen waren. Durch die sekundären Bohrungen brachen zusätzlich Teile der Kopfpartei weg. Diese Bruchstellen sind aufgrund der helleren Farbe des Kompositmaterials gut erkennbar.

<sup>4</sup> Dass die Löcher nicht zur Originalfassung gehörten, zeigen auch Parallelen, bei denen nicht der Kopf der Figurinen, sondern die Ohren durchbohrt wurden (vgl. Bulté 1991: pl. 1-14; Herrmann 2002: KatNr. 8 etc.).

fen, um der Figurine für den erneuten Gebrauch ein besseres Aussehen zu verleihen. Die Löcher am Kopf und die Bearbeitung der Bruchflächen stammen wahrscheinlich aus derselben Zeit.

Rückseite: Den Hinterkopf bedeckt eine lange Haarmähne, deren Spitze bis zur Mitte des Rückens reicht. Zwischen den fetten Gesäßbacken entspringt in Höhe des Steißbeines ein langer Schwanz, der über die Schultern der Trägerperson reicht.

Schädeldecke: Der Kopf trug ursprünglich einen Kopfschmuck, der wohl aufgrund seiner Größe schon in antiker Zeit wegbrach. Auch diese Bruchstellen wurden bereits in antiker Zeit glatt geschliffen (antike Verunreinigungen auf der Bruchfläche). Um den Kopfschmuck erneut an der Schädeldecke zu befestigen, wurden vertikal in den Kopf zwei Stecklöcher gebohrt (siehe **Fig. 1e**).

#### *Gesamtfigur*

Die Figurine ist in allen Dimensionen harmonisch als Vollplastik gestaltet. Statuetten aus ägyptischer Fayence sind auf der Rückseite oft im flachen Relief dargestellt (Bulté 1991: Doc. 14c-e).

### *4. Identifizierung*

#### *Trägergestalt*

Aufgrund der äußerst dicken und kurzen Oberschenkel, der O-Bein-Stellung der kurzen Beine, des hervorstehenden Bauchs, des halslosen Körpers, des großen Kopfes und des ausgeprägten Hohlkreuzes ist der Träger bzw. die Trägerin als eine Zwerggestalt zu identifizieren. Die scharf abgegrenzte Haarpartie und ihre glatte Oberfläche lassen eine Ptah-Kappe als Kopfbedeckung vermuten. Die leicht zerstörte Partie im Bereich der unteren Hälfte des dicken Bauches zwischen den Oberschenkeln zeigt Spuren der ursprünglich vorhandenen männlichen Geschlechtsorgane. Dies alles weist die Zwerggestalt als männlich aus und zeigt demnach alle charakteristischen Merkmale des Patäken.

#### *Getragene Gestalt*

Aufgrund der fratzenhaften Gesichtszüge, des grimmigen Blicks, der spitz zulaufenden Haarmähne (Löwenmähne) über den Schultern, des dicken Bauchs und des langen Löwenschwanzes ist die Gestalt mit dem im alten Ägypten unter dem Namen Bes bekannten Volksgott zu identifizieren. Der weggebrochene und verloren gegangene Kopfschmuck muss demnach eine breite und steile Federkrone gewesen sein.



Fig. 2a-b

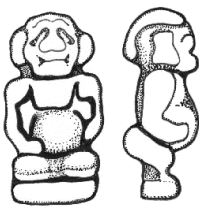


Fig. 3a-b



Fig. 4



Fig. 5

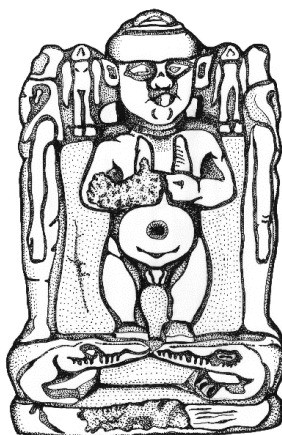


Fig. 6a



Fig. 6b

**Fig. 2a-b** Patäke, Tell el Far'a Süd (Israel), British Museum, London; Zeichnung Herrmann 1993: KatNr. 597.

**Fig. 3a-b** Patäke aus Bet-Schemesch (Israel), Rockefeller Museum, Jerusalem, Zeichnung Herrmann 1993: KatNr. 584.

**Fig. 4** Bes-Patäke-Figurine, Royal Museum of Scotland, Edinburgh, Inv. Nr. 1955.84; Zeichnung Herrmann.

**Fig. 5** Horus als Schlangenwürger, Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, Inv. Nr. M.78; Zeichnung Herrmann 2007: KatNr. 5.

**Fig. 6a-b** Patäke-Harpokrates, Ägyptologisches Museum Berlin, Inv. Nr. 7345; Zeichnung Herrmann.

*Gesamte Statuette*

Die hier vorgestellte Statuette wurde bereits zweimal publiziert (Keel & Schroer 2004: Nr. 173; Dasen 2004a). In beiden Veröffentlichungen wird die getragene Gestalt als Gottheit Bes und die Trägergestalt als Zwergin identifiziert: "Der Gott Bes ... sitzt auf den Schultern einer stämmigen Frau mit hervorspringendem Bauch und nach außen geknickten Beinen wie die einer Zwergin" (Dasen 2004a: 66). Zu dieser Beurteilung führten wahrscheinlich die beiden Parallelen aus Bulté 1991, Doc. a5 und a5bis. Dort ist die Trägergestalt durch die Haartracht und die durch eine konvexe Querlinie angedeutete Scham zwischen den Beinen eindeutig weiblich dargestellt. Dass aber die Identifizierung der Trägerperson als männlich oder weiblich bei verschiedenen anderen Exemplaren dieses Statuentyps nicht so eindeutig gesichert ist, zeigt J. Bulté in ihrem Katalog unter Typ V Variante b (Bulté 1991: 32ff): "le personnage porteur est de sexe androgyne (tête plutôt masculine, sexe féminin)". Wie Bulté an Doc. 66 (**Fig. 4**) ihres Kataloges korrekt erkannt hat, weist die Kopfpartie auf einen männlichen Zwerg. Auch V. Dasen (2004a: 67) erkennt dies für das Freiburger Exemplar richtig und bringt die Trägerfigur mit dem Patäken als dem Hüter von Fötus und Kleinkind in Verbindung, entscheidet sich aber trotzdem für eine Zwergin. Ich möchte nun die zweite Möglichkeit unter die Lupe nehmen und aufzeigen, dass die Trägerfigur des Freiburger Exemplar eher als männliche Zwergengestalt zu identifizieren ist.

Ausgangspunkt dafür ist eine Figurine in Edinburgh (Bulté 1991: 32ff, Doc. 66). Nichts an dieser Gestalt kann meiner Meinung nach auf weibliche Züge hinweisen, sondern vielmehr ist die Zwerggestalt aufgrund ihrer männlichen Geschlechtsorgane eindeutig als Patäke zu identifizieren (**Fig. 4**). Auch der hervorstehende Hängebauch, der als der einer schwangeren Frau gedeutet werden könnte, ist für den Patäken nicht ungewöhnlich (**Fig. 2a-b** und **3a-b**), sondern typisch (vgl. Herrmann 1994: KatNr. 596-599; 2003: KatNr. 511; Dasen 2004b: fig. 9 etc.), und lässt die Identifizierung mit dieser Volksgottheit ohne Weiteres zu. Damit gehört die Freiburger Figurine gemeinsam mit jener aus Edinburgh zu einer Variante dieses Figurinentyps, die bereits M. Page Gasser unter anderen erwähnt: "Bes ist auf der Schulter einer Frau, eines oder zweier Männer, eines Zwerges oder gar eines Patäken anzutreffen" (Page Gasser 2001: 118). Sie ist eine wundervolle Ergänzung zu der in Page Gasser 2001: Nr. 28 veröffentlichten Bronze aus der Freiburger Sammlung, wo die Besgottheit – einem verbreiteten Typ entsprechend – auf den Schultern einer Frau sitzt, und bereichert somit die Vielfalt der Sammlungen des BIBEL+ORIENT Museums, zumal es von dieser Variante des Bes in "Huckepackstellung" über einem Patäken nur sehr wenige Exemplare gibt.

### 5. Interpretation

Der Patäke gehörte im alten Ägypten nicht in den offiziellen Kult, sondern in den Bereich der Volksfrömmigkeit. Er ist die naturgetreue Wiedergabe eines zwergwüchsigen Menschen und vor allem in Amulettform belegt. Herodot erwähnt den Brauch der Phönizier, den Patäken als Schutzgottheit an ihren Schiffen anzubringen (Bonnet 1952: 584). Der Patäke fand in Ägypten schon in der Amarnazeit besondere Beachtung, und in der Ramesidenzeit lebte er neu auf. Unzählige Amulettformen für die Herstellung solcher zwergenhafter Gestalten sind aus den Fayencewerkstätten von *Tell el-Amarna* und *Qantir* geborgen worden (Petrie 1894: Pl. XVIII:275; Khawam 1971: Pl. XXXIV:23, XXXVII:10-11, XXXVIII:11-12; Samson 1978: 94, Abb. 49; Herrmann 1985: KatNr. 129-134; 1989: 29, Abb. 1; 1990: KatNr. 30-37; 2006: KatNr. 70-78). Statistisch gesehen gehörten Udjat-Auge, Patäke und Bes zu den beliebtesten Amuletttypen im alten Ägypten wie auch im übrigen antiken Mittelmeerraum (Herrmann 2003: 35; 2006: 24).

Die Faszination, die solche liliputanerartigen Menschen bei "Normalwüchsigen" auslösten, führte dazu, dass dem Patäken im Kabinett der Dame oder im Bereich der Handwerker wichtige Ämter zugeschrieben wurden. Man sah in ihm einerseits einen kleinen Ptah, der mit voller schöpferischer Kraft ausgestattet war. Von diesem leitet sich auch der Name Patäke ab, der nichts anderes als die griechische Diminutivform von Ptah ist. So kann er auch einen Skarabäus auf dem Kopf tragen (Herrmann 2002: KatNr. 116; 2003: KatNr. 512-516; 2007: KatNr. 77-78), der den schöpferischen Geist unterstreicht und zugleich die Verbindung zum Sonnengott herstellt. Ein Zauberspruch aus der 19.-20. Dyn. deutet auf den Brauch hin, diese kleine Volksgottheit als Unheil abwehrendes Amulett am Hals zu tragen (Herrmann 1994: 404, mit Verweis auf Bonnet 1952: 584). Andererseits sah man in ihm auch den jungen Gott Horus. Bereits im Neuen Reich war Horus in Menschengestalt mit Falkenkopf als Schlangen- und Skorpionwürger (**Fig. 5**) ein beliebtes Motiv (Herrmann 1985: KatNr. 22-21; 2007: KatNr. 5). Später würgt er in der Gestalt des Harpokrates (Horus als Kleinkind mit Seitenlocke) auf den sogenannten "Horusstelen" zusätzlich einen Capriden und trampelt auf Krokodile. Harpokrates und Patäke verschmolzen in dieser Funktion so weit, dass sie ohne weiteres austauschbar waren. Aus der Spätzeit sind unzählige Patäken bekannt, auf deren Schultern Falken sitzen, die auf Schlangen beißen, Skorpione, Schlangen und Löwen in den Händen würgen und auf Krokodile treten (Ägyptologisches Museum Berlin, Inv. Nr. 7345, 11018, 5670, 7671; Herrmann 2002: KatNr. 116; 2003: KatNr. 516-517; 2006: KatNr. 177-178; etc.). Dies sind Tätigkeiten, die die Vernichtung lebensbedrohender Wesen symbolisierten und im alten Orient der persönlichen Schutzgottheit zugeschrieben wurden. So spricht Ps 91,9-13 von JHWH als dem, der Zuflucht bietet, vor Unheil schützt, über Löwen und



Fig. 7a

Fig. 7b

Fig. 7c

Fig. 7d

**Fig. 7a-d** Patäke-Harpokrates, BIBEL+ORIENT Museum, Freiburg/Schweiz, Inv. Nr. M.A. 1609; Zeichnung Herrmann 2003: Titelbild, KatNr. 517.

Schlangen schreitet und Junglöwen und Drachen niedertritt (Herrmann 1994: 93f). Bei dieser Tätigkeit assistieren dem Volksgott (Harpokrates in Gestalt des Patäken) in Amulettgestalt häufig Isis-Hathor, Isis-Maat, Isis-Maat-Sachmet, Nefertem oder Nephthys, die entweder neben oder mit ausgebreiteten Flügeln hinter dem Patäken stehen (**Fig. 6a-b** und **7a-d**). Das Stehen hinter dem Rücken bedeutet soviel wie "ihn schützend", auf ägyptisch *m s3.f* "in seinem Rücken, hinter ihm" (Page Gasser 2001: 119). Damit wurde nicht nur dem Patäken von hinten und von den Seiten her Schutz gewährt, sondern zugleich auch dem Besitzer bzw. der Besitzerin des Amuletts Schutz im höchsten Grad angeboten.

Das Prinzip, verschiedene Götter mit mehreren Funktionen in einer einzigen Komposition zusammenzufügen, wurde mit Patäken- und Besfiguren in der Spätzeit ganz besonders gern praktiziert und immer weiter ausgebaut. Daraus entstanden schließlich sehr komplexe pantheistische Gottheiten (näheres dazu: Schoske & Wildung 1992; Hornung 2000; Kákósy 2000; Herrmann 2003: KatNr. 532-533). Es scheint, als ob sich in der Spätzeit immer mehr das Bedürfnis durchgesetzt habe, die vielen auf unterschiedliche Götter verteilten religiösen Schutzkräfte in einem Objekt zu konzentrieren (siehe dazu Assmann 1993). Diese Tendenz ist auch an der Freiburger Figurine in der Kombination des Patäken mit Bes zu beobachten.

Bes war, wie auch der Patäke, weder Tempelherr noch Hauptempfänger eines Kultes. Trotzdem erfreute er sich neben seiner großen Beliebtheit im Volksglauben auch besonderer Attraktivität in Kreisen hoher Königsbeamter und im ägyptischen Königshaus. Er ist bereits im Alten Reich bezeugt und eroberte seit dem Neuen Reich gemeinsam mit dem Patäken kontinuierlich den ganzen Mittelmeerraum (Herrmann 2006: 45), um erst im Verlauf

der römischen Herrschaft langsam wieder zu verschwinden (Bonnet 1952: 101-189; Altenmüller 1975).

Wahrscheinlich war Bes, ähnlich wie Aha, eine volkstümliche Form des Sonnengottes. Als Schutzgottheit schmückte er das Schlafzimmermobiliar. Zusammen mit Hathor war er bei der Geburt anwesend, wobei ihm auch schöpferische Kräfte zugesprochen wurden. Mit Messern und Schutzzeichen bewachte er das neugeborene Kind. Innerhalb des Mythenkreises um Hathor wurde der Volksgott zudem Musikant und Tänzer (Herrmann 1994: KatNr. 424-425), was seine Unheil abwehrende Funktion verstärkte. Auffallend ist seine Anwesenheit bei grotesk-erotischen Szenen, wie auf einer Komposition aus dem Ägyptischen Museum Berlin, wo er mit breit herausgestreckter Zunge über einer Frau dargestellt ist, die mit einem Esel Sodomie treibt.

Im Zusammenhang mit der gebärenden Frau sind jene Figurinen zu erwähnen, die Bes in "Huckepackstellung" auf den Schultern einer nackten Zwergin (Bulté 1991: Doc. 59, 61, a5, a5bis, a37) oder einer normal dargestellten nackten Frau (Page Gasser 2001: Nr. 28; Dasen 2004a: Abb. 17h) zeigen. Diese Kombination von Bes und Frau ist wahrscheinlich eine Metapher für die Übertragung der magischen Kraft der Besgottheit in den Körper der schwangeren Frau, um damit magisch die Geburt zu beschleunigen (Dasen 2004a). Neben seiner Aufgabe als Schutzgarant hatte Bes wohl auch exorzistische Funktionen, indem er mit seinem fratzenhaften Gesicht böse Kräfte (Krankheiten oder Schmerzen) aus Räumen oder Personen austrieb. So wird sich der Zauberspruch (pLeiden I 348) mit der Anweisung "*Zu rezitieren viermal über einem Zwerg aus Ton, der auf den Kopf einer gebärenden Frau zu legen ist*" (Page Gasser 2001: 120 mit Anm. 37) nicht nur auf den Schutz der Gebärenden und des entstehenden neuen Lebens beziehen, sondern vor allem auf die Austreibung der Geburtsschmerzen.

Die häufige Kombination mit Udjat-Augen (Herrmann 2003: KatNr. 493), Pavianen oder Meerkatzen (Bulté 1991: Doc. 12, 14, 21, 22, 29, 38, 66 etc.) unterstreicht seine solaren Züge (siehe dazu die Bemerkungen in Herrmann 1994: KatNr. 338-339, 463 und 355). Nicht selten ist in den komplexeren Darstellungen, bei denen die Besgottheit dominiert, auch ein Capride anzutreffen (Bulté 1991: Pl. 6.6 d, 7.7d, 9.9b12.12b etc.), der im alten Ägypten mit den Kräften der Todesüberwindung, also der Regeneration, und dem Wachstum verbunden ist (Hornung & Staehelin 1976: 138ff), andererseits aber als Wüstentier auch den Bereich des Todes symbolisieren kann.

Der inhaltliche Bezug zwischen Bes und Patäke wird bereits in den für das ausgehende Neue Reich typischen Bes-Patäke-Amuletten deutlich (Herrmann 1994: KatNr. 323-336; 2003: KatNr. 531). Hier kann man nicht eindeutig bestimmen, ob ein Patäke oder ein Bes dargestellt ist. Der Kopf deutet eindeutig auf den Patäken, der lange, bis zur Basisfläche reichende Phallus ist dagegen ein typisches Merkmal für den Gott Bes (**Fig. 8-10**).



Fig. 8

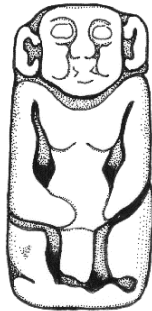


Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13a



Fig. 13b

**Fig. 8** Bes-Patäke, Megiddo (Israel), Oriental Institute Chicago, Inv. Nr. M6270; Zeichnung Herrmann 1993: KatNr. 336.

**Fig. 9** Bes-Patäke, Tell el Far'a Süd (Israel), University College, London; Zeichnung Herrmann 1993: KatNr. 323.

**Fig. 10** Bes-Patäke, Tell el Far'a Süd (Israel) Rockefeller Museum, Jerusalem, Inv. Nr. IAA-I7160.3; Zeichnung Herrmann 1993: KatNr. 330.

**Fig. 11** Horusstele, Ägyptisches Museum Kairo, Inv. Nr. CG 9401; Zeichnung Herrmann.

**Fig. 12** Bes pantheos, BIBEL+ORIENT Museum, Inv. Nr. M.A. 1557; Zeichnung Herrmann.

**Fig. 13a-b** Besfigurine in "Huckepackstellung", Geser (Israel), vermisst; Zeichnung Macalister 1912: Pl. CCX:61.



Die enge Verbindung zwischen Bes und "Horus dem Kind" als Schlangengewürger, und damit wiederum zum Patäken, der auf Krokodilen trampelt, bezeugen auch die unzähligen so genannten "Horusstelen" aus der Spätzeit (Keel 1972: Taf. XXVIII; Brunner-Traut & Brunner 1981: KatNr. 1124; Brunner-Traut et al. 1984: KatNr. 52; Saleh & Sourouzian 1986: KatNr. 261; etc.), wo fast durchwegs ein Beskopf direkt über dem Kopf des Kindes ruht (**Fig. 11**). Damit weisen diese im Grunde genommen die gleiche ikonographische Struktur auf wie die Freiburger Figurine. Zu beachten ist auch, dass der Gott Bes auf den Figurinen in "Huckepackstellung" häufig mit einem gefesselten Capriden kombiniert ist (Bulté 1991: Doc. 14c-e). Auf der Figurine in Edinburgh (**Fig. 4**) hält Bes diesen sogar mit beiden Händen fest (vgl. Bulté 1991: Doc. 52, 54, 52bis, 52ter), ähnlich wie Harpokrates ihn auf den "Horusstelen" am Schwanz gefangen hält (**Fig. 11**). Hier übernimmt Bes eine für den Patäken oder Horussohn typische Tätigkeit und wird so selber zum Bezwiner der bedrohenden Mächte aus dem Bereich des Todes. Dem Zwerg kann auf unserer Figurine diese Funktion nicht mehr zugeteilt werden, da er damit beschäftigt ist, mit beiden Händen fest die Beine der Besgestalt zu umklammern.

Eine weitere Besonderheit ist Bes pantheos (Herrmann 2003: KatNr. 493), der seit der Spätzeit auf Stelen oder in Amulettform anzutreffen ist. Die Hauptmerkmale dieser Gestalt sind die großen, ausgebreiteten Flügel und der bärtige Kopf, aus dem mindestens acht verschiedene Tierköpfe heraustreten (Näheres dazu in Hornung 2000; Kákósy 2000). Assmann sieht in ihm den "all-einen Weltgott" eines esoterischen Kosmotheismus (Assmann 1993: 42). In der Darstellung des Bes pantheos des BIBEL+ORIENT Museums Freiburg/Schweiz (**Fig. 12**) verschmilzt der Beskopf mit der Gestalt des Harpokrates, der symbolisch auf die auf der Randfläche der Basisplatte dargestellten Krokodile und Löwen trampelt, auch eine charakteristische Tätigkeit des Patäken zur Vernichtung böser Mächte (siehe **Fig. 6a-b** und **7a-d**). Dieses Exemplar ist ein schönes Beispiel für die totale Verschmelzung von Bes, Harpokrates und Patäke in ein und derselben Gestalt, die zusätzlich mit ihren ausgebreiteten Flügeln Schutz anbietet, von hinten aber durch die geschlossenen Flügel auf dem Rücken selber geschützt wird oder Reharachte in Form des Falken in sich einschließt. Diese Kumulation von Schutz- und Abwehrkräften gegenüber allerlei bösen Mächten steht in einer gewissen Nähe zu der hier vorgestellten Bes-Patäken-Figurine, in welcher Bes und Patäke noch in gesonderter Form übereinander und doch miteinander verschlungen dargestellt sind.

Die oben erwähnten Beispiele zeigen, dass die Kombination von Bes und Patäke (sei es in der Form des Harpokrates mit Seitenlocke oder des Zwerges mit Ptahkappe) in der Zusammensetzung wie auf der Freiburger Figurine auf Amuletten, Figurinen und kleinen magischen Stelen von der Spätzeit bis in römische Zeit nichts Ungewöhnliches war.

Die "Huckepackstellung" des Gottes Bes ist hier demnach keine Metapher für die Übertragung magischer Kraft der Besgottheit in den Körper der Trägergestalt (so Dasen 2004a), sondern für das Verschmelzen der magischen Kräfte der beiden Volksgottheiten Bes und Patäke in ein und derselben Figurine. Der Besitzer oder die Besitzerin dürfte sich davon eine Potenzierung der Schutz- und Abwehrkräfte erhofft und zusätzlich exorzistische Energien versprochen haben. Das Objekt ist ein seltenes, aber aussagekräftiges Glied in der religionsgeschichtlichen Entwicklungskette der Kombination von Bes und Patäke. Es gehört wahrscheinlich in die frühe Phase dieser Kombinationsentwicklung während der Spätzeit, da beiden Gottheiten noch keine zusätzlichen Kraftsymbole beigelegt sind, und sich die Darstellung rein auf das Proprium der magischen Kräfte des Bes und Patäken konzentriert.

### 6. Verbreitung

Die Freiburger Figurine ist auch für die Religionsgeschichte Israels/Palästinas und des weiteren Mittelmeerraumes von Bedeutung. Ein sehr ähnliches Exemplar (**Fig. 13a-b**) wurde zu Beginn des 20. Jh.s von Macalister bei seinen Ausgrabungen in Geser (Israel/Palästina) geborgen (Herrmann 1994: KatNr. 433). Das Stück stammt aus einer Schutthalde der von Macalister so genannten "4. Semitischen Periode" (Macalister 1912: 320), was den Strata VII-V (9.-7. Jh. v. Chr.) entspricht (Herrmann 1994: 30). Es gehört damit in die gleiche Zeitspanne wie das Freiburger Exemplar. Leider ist das Original nicht mehr auffindbar, doch die Zeichnung aus dem Grabungsbericht (Macalister 1912: Pl. CCX:61) lässt den auf den Schultern einer Zwerggestalt hockenden Bes (langer Schwanz auf der Rückenpartie) gut erkennen. Macalister wusste nicht so recht, wo das Figurinenfragment im ägyptischen Pantheon einzuordnen sei. Er identifiziert die Trägergestalt zwar als Besgottheit, bemerkt aber zugleich, dass es eine ungewohnte Darstellung der Gottheit sei: "a curious figure, perhaps Bes, but rather different in character from other representations of divinity" (Macalister 1912: 332). Da die Stirnpartie der Trägerfigur glatt zu sein scheint, ist mit einer Männerfrisur zu rechnen, was auf einen Patäken und damit höchstwahrscheinlich eine Variante desselben Typs hinweist, wie er in Freiburg und Edinburgh vertreten ist. Weitere Exemplare des Bes in "Huckepackstellung" kommen aus Zypern (Bulté 1991: Doc. 05) und Samos (Dasen 2004a: Abb. 17k).

### 7. Verwendung

Wie und wo die Figurine Verwendung fand, kann nur noch vermutet werden. Auf jeden Fall wurde sie in ihrem Originalzustand nicht auf irgendwelche Sockel aufgesteckt (so Dasen 2004a: 67), da die Basisfläche ursprüng-

lich glatt und mit Glasur bedeckt war, also keine Ansteckvorrichtung besaß (s. o. und **Fig. 1f**). Die Kombination mit dem Papyrusstengel, wie es bei der Variante dieser Art Figurinen mit Zwergin oder Frau bekannt ist (vgl. Dasen 2004a: Abb. 17d und 17g), liegt bei diesem Exemplar also nicht vor. Sie fand wahrscheinlich im Kabinett einer Dame oder im religiösen Privatkreis einer Familie zum Schutz der gebärenden Mutter, der bereits geborenen Kleinkinder oder anderer Personen Verwendung (siehe dazu Page Gasser 2001: 120; Dasen 2004a: 67f). Das Exemplar aus Geser deutet auf den Privatgebrauch, da es nicht in der Nähe eines Tempels oder sonst einer kultischen Stätte gefunden wurde, sondern in einer antiken Schutthalde privater Gebäude.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Altenmüller, Hartwig, 1975, Art. Bes, in: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie*. Band I, Wiesbaden, 720-724.
- Assmann, Jan, 1993, Monotheismus und Kosmotheismus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1993/2), Heidelberg.
- Bonnet, Hans, 1952, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. 2. unveränderte Aufl. 1971, Berlin & New York.
- Brunner-Traut, Emma & Brunner, Hellmut, 1981, *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, Mainz.
- Brunner-Traut, Emma, Brunner Hellmut & Zick-Nissen, Johanna, 1984, *Osiris, Kreuz und Halbmond. Die drei Religionen Ägyptens*, Mainz.
- Bulté, Jeanne, 1991, *Talismans Egyptiens d'heureuse maternité. "Faience" bleu-vert à pois foncés*, Paris.
- Dasen, Véronique, 2004a, "Der Gott Bes und die Zwergin. Eine Figur zum Schutz der Mutterschaft", in: Susanne Bickel (Hg.), *In ägyptischer Gesellschaft. Ägyptica der Sammlungen BIBEL+ORIENT an der Universität Freiburg Schweiz*, Freiburg/Schweiz, 64-69.
- Dasen, Véronique, 2004b, *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001 (*Orbis Biblicus et Orientalis* 203), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Herrmann, Christian, 1985, *Formen für ägyptische Fayencen: Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 60), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Herrmann, Christian, 1989, "Fünf phönizische Formen für ägyptische Fayencen": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 105, 27-41.
- Herrmann, Christian, 1990, "Weitere Formen für ägyptische Fayencen aus der Ramsesstadt": *Ägypten und Levante* 1, 17-74.
- Herrmann, Christian, 1994, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 138), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Herrmann, Christian, 2002, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 184), Freiburg/Schweiz & Göttingen.

- Herrmann, Christian, 2003, Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg/Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 22), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Herrmann, Christian, 2006, Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 24), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Herrmann, Christian, 2007, Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen (Orbis Biblicus et Orientalis 225), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Hornung, Erik, 2000, "Komposite Gottheiten in der ägyptischen Ikonographie", in: Christoph Uehlinger (Hg.), Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE), (Orbis Biblicus et Orientalis 175), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 1-20.
- Hornung, Erik & Staehelin, Elisabeth, 1976, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen (Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1), Mainz.
- Kákósy, László, 2000, "Bemerkungen zur Ikonographie der magischen Heilsstatuen", in Christoph Uehlinger (Hg.), Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE), (Orbis Biblicus et Orientalis 175), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 45-49.
- Keel, Othmar, 1972, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u. a., 5. Aufl. Göttingen 1996.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia, 2004, Eva – Mutter alles Lebendigen, Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Freiburg/Schweiz.
- Khawam, Roger, 1971, "Un ensemble de moules en terre-cuite de la 19<sup>ème</sup> dynastie": Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 70, 133-160.
- Macalister, R. A. Stewart, 1912, The Excavations of Gezer. 1902-1905 and 1907-1909, London.
- Page Gasser, Madeleine, 2001, Götter bewohnten Ägypten. Bronzefiguren der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Petrie, William M. F., 1894, Tell el-Amarna, London.
- Saleh, Mohamed & Sourouzzian Hourig, 1986, Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo. Offizieller Katalog, Mainz.
- Samson, Julia, 1978, Amarna, City of Akhenaten and Nefertiti. Nefertiti as Pharaoh, Warminster.
- Schoske, Sylvia & Wildung, Dietrich, 1992, Gott und Götter im Alten Ägypten, Mainz.
- Ward, William A., 1977, "Lexicographical Miscellanies": Studien zur Altägyptischen Kultur 5, 265-292.



# Der Hörneraltar auf Siegeln aus Palästina/Israel

Wolfgang Zwickel

*Numerous cylinder and stamp seals dating from between the 8th and 6th centuries B.C. from Palestine display an object consisting of one or two vertical lines, one or two horizontal lines and an inverted triangle which is suspended from the top of the vertical lines. From the iconographic context it becomes clear that these are meant as depictions of typical Iron Age II horned altars. The cultic character of the triangle and line combinations is established by their typical combination with depictions of standing and sitting worshippers, musicians, celestial symbols and real as well as mythological creatures.*

Der Tempel als “Ort der Gegenwart Jahwes und Bereich des Lebens”<sup>1</sup> faszinierte seit jeher den mit dieser Festschrift zu ehrenden Jubilar. Eine seiner jüngsten Publikationen (Keel, Knauf & Staubli 2004) beruht auf einem langjährigen Traum: einer wissenschaftlichen Rekonstruktion eines Modells des salomonischen Tempels, das nun zu den Sammlungen in Fribourg gehört. Blättert man diese Publikation durch, so fällt auf, dass es zu dem Bereich der Altäre keine einzige Siegelabbildung gibt, obwohl doch gerade Siegel einen anderen elementaren Bereich im wissenschaftlichen Werk des Jubilars darstellen. Der Grund hierfür ist leicht gefunden: Bislang gibt es keine wirklich umfassende und gründliche Abhandlung über die Abbildung von Altären auf Siegeln aus Palästina.<sup>2</sup> Zumindest für einen kleinen Bereich soll in diesem Zusammenhang hier ein erster Ansatzpunkt vorgeschlagen werden, nämlich die Darstellung von Hörneraltären auf Siegeln.

## *1. Altartypen in der Eisenzeit in Palästina*

Dass Altäre auf Siegeln abgebildet werden, scheint unbestritten. Unklar ist jedoch, wenn man die einzelnen Siegelbeschreibungen vergleicht, welche Altäre konkret gemeint sein dürften. Die seit der Frühbronzezeit belegten, meist gestuften Podien im Kultraum (vgl. zusammenfassend Zwickel 2003:

---

<sup>1</sup> So lautete die Überschrift des 3. Kapitels in Keel 1972.

<sup>2</sup> Vgl. jedoch jetzt zu Kultständen Metzger 2004.

311-319) sind offenbar nie auf palästinischen Siegeln abgebildet. Auf diesen Podien, die bis in die Achämenidenzeit hinein verwendet wurden, legte man Gaben für die Gottheit nieder; vielleicht stand hier auch ein Götterbild. Nach dem derzeitigen Stand der Forschung wurden sie jedoch nie für Verbrennungen, vielleicht aber für Schlachtungen verwendet.

Eine Neuerung der Spätbronzezeit stellen Altäre mit flacher Oberfläche im Hofbereich der Tempelanlagen dar,<sup>3</sup> auf denen offenbar ebenfalls Gaben niedergelegt werden konnten. Einen solchen Hofaltar haben wir beispielsweise in Hazor Areal H, Schicht 2, aber auch im Libanon in Kamid el-Loz ab Schicht 3 und in Syrien beim Baaltempel in Ugarit. In keinem Fall lässt sich bislang die Benützung als Brandopferaltar sicher nachweisen; ugaritische Texte legen vielmehr nahe, dass zumindest auf den Stufen Wein und Mehl niedergelegt wurde.<sup>4</sup>

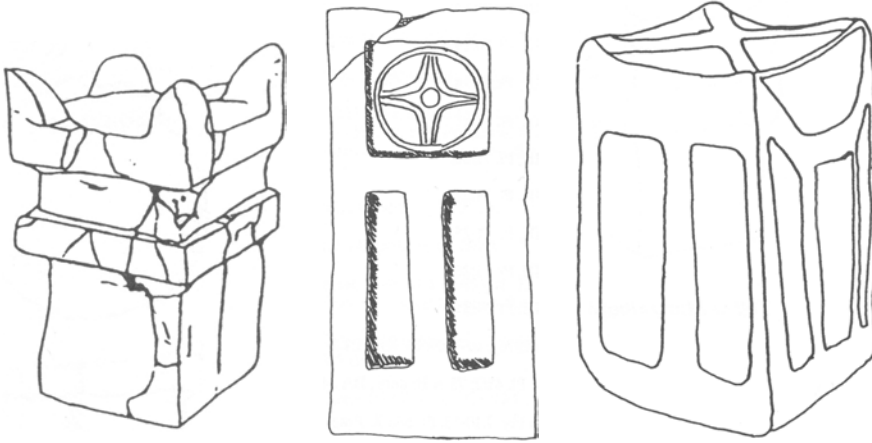
Eine weitere Neuerung der Spätbronzezeit stellt das Aufkommen von separaten monolithischen Steinaltären im Tempelinneren dar, wie sie in Bet-Schean, Tell Abu Hawam und Hazor seit dem 14. Jh. belegt sind (Zwickel 1994: 201f.). Der Altar aus Bet-Schean (**Fig. 3**) diente dabei nur der Präsentation von Opfergaben. Bei dem Altar aus Hazor (**Fig. 2**) zeigen Brandspuren an, dass hier ein Räucheropfer, wahrscheinlich aus Fett, verbrannt wurde,<sup>5</sup> bei dem Altar aus Tell Abu Hawam zeigt eine Kerbe, dass man hier Tiere schlachtete und das Blut auffing. Zum Schlachten von Opfertieren diente zudem auch ein 2,4 m langer, 0,85 m breiter und 1,2 m hoher Steinblock in Hazor Areal F (Zwickel 1994: 194-196). Das Schlachten der Tiere sollte seit dem Ende der Spätbronzezeit offenbar an einem heiligen Ort vorgenommen werden, und zunehmend wurde anscheinend auch das Fett der Opfertiere, nach semitischem Verständnis das Beste an einem Tier, der Gottheit im Rauch als Dank für die Gabe des Tieres übergeben. Die Altäre markieren demnach einen Wandel des Kultverständnisses in dieser Zeit.

Aus diesen monolithischen Altären entwickelten sich in der Eisenzeit – beeinflusst durch den nordsyrischen Raum (Gitin 2002: 96) – die Hörneraltäre (**Fig. 1**). Neben den bislang nachgewiesenen 33 steinernen (Zwickel 1990: 116-124 und aktueller Gitin 2002) und zwei tönernen (Mazar 2003: 151; Zwickel 2007) Hörneraltären der Eisenzeit sind aber auch weiterhin monolithische Altäre ohne derartige Hörner in Gebrauch; bislang konnten von diesem Typus 12 Exemplare nachgewiesen werden (vgl. die Vertei-

<sup>3</sup> Außerhalb der Tempel gab es auch schon in der Frühbronzezeit entsprechende Brandopferaltäre, wie sie z. B. in Megiddo, Khirbet ez-Zeraqon, Bab ed-Dra' und Arad gefunden wurden. Da im folgenden nur eisenzeitliche Siegel behandelt werden, finden sie hier keine weitere Berücksichtigung.

<sup>4</sup> KTU 1.41,23f.; 1.87,25f. Wo zumindest im spätbronzezeitlichen Ugarit Brandopfer (ugar. šrp) dargebracht wurden, muss vorläufig offen bleiben.

<sup>5</sup> Im Fosse Temple in Lachisch vergrößerte man etwa zeitgleich für diesen Zweck das Podium und integrierte eine kleine Feuerstelle (vgl. Zwickel 1994: 110).



**Fig. 1** Hörneraltar aus Megiddo (Zwickel 1990: 134). **Fig. 2** Altar aus Hazor (Zwickel 1990: 135). **Fig. 3** Altar aus Bet-Schean (Zwickel 1990: 133).

lungskarte bei Gitin 2002: 109). Diese Altäre der Eisenzeit II wurden weiterhin, wie schon die Prototypen der Spätbronze- und Eisenzeit I, zum Niederlegen von Opfergaben und zum Verbrennen von Fett und Spezereien, teilweise sicherlich auch zum Schlachten der Opfertiere, verwendet.<sup>6</sup>

Neben den steinernen Altären wurden auch Architekturmodelle aus Ton entwickelt (vgl. Bretschneider 1991; Muller 2002). Zumindest eine Zeitlang sind diese tönernen Modelle den Altären aus Stein funktional voll vergleichbar. Auf den beiden berühmten Ständern aus Taanach (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 174-181 sowie zuletzt Zwickel 2006a) wurden wahrscheinlich Gaben niedergelegt oder libiert, während der Kultständer aus Pella Reste von verbrannter Asche auf der Oberfläche aufwies (Bretschneider 1991: 215 Nr. 52). Sowohl die monolithischen Altäre als auch die Tonständer sind ursprünglich Tempelbauten *en miniature*. Bei dem Altar aus Hazor (**Fig. 2**) und dem etwa zeitgleichen Altar aus Bet-Schean (**Fig. 3**) ist dies noch deutlich an der für Kultbauten typischen Resalitgliederung zu erkennen, bei den tönernen Modellen gibt es Prototypen z. B. aus Elam (Bretschneider 1991: 222f. Nr. 65; Muller 2002: Fig. 205), die die Anlehnung an die Architektur noch deutlich erkennen lassen, und für den Kultständer aus Taanach ist mit gutem Grund postuliert worden, dass die Bild-

<sup>6</sup> Die häufig vertetene Meinung, die Altäre hätten *nur* zum Verbrennen von Spezereien und Fett gedient, lässt sich dagegen nicht nachweisen. Auf einer Vielzahl der Altäre sind keinerlei Brandspuren nachgewiesen. Und auch die neuerdings wieder von S. Gitin (2002: 110) vorgeschlagene These, Weihrauch wäre auf diesen Altären in eigenen, nicht mehr erhaltenen Schalen verbrannt worden, lässt sich durch keinen einzigen Fund beweisen. Erst in nachexilischer Zeit, insbesondere aber in römischer Zeit, wurden diese Altäre nahezu ausschließlich als Räucheraltäre für Weihrauchopfer verwendet.



komposition ein Heiligtum wiedergeben soll (Jeremias & Hartenstein 1999: 82-85). Die tönernen Altäre boten im Vergleich mit den steinernen die bessere Möglichkeit, ohne aufwändige handwerkliche Arbeiten die Außenseiten künstlerisch zu verzieren. Hinsichtlich der praktischen Nutzung scheinen sowohl die Steinaltäre als auch die tönernen Architekturmodelle anfangs voll kompatibel gewesen zu sein.

Flache Steinsetzungen und Feuerstellen, auf denen Opfertiere in ihren Einzelteilen verbrannt werden konnten, wurden in Tell Qasile (11./10. Jh. v. Chr.), Tell Makmish (9./8. Jh. v. Chr.) und Dan (späte Eisenzeit) gefunden (Zwicker 1990: 126-128). Große Altäre sind bislang in Palästina archäologisch nur in sehr geringem Maße belegt. Aus Tell es-Seba' stammt ein aus behauenen Steinen errichteter Altar, der aber keine Brandspuren auf der Oberfläche aufweist (Zwicker 1990: 127). Der Altar im Hof des Heiligtums von Arad wurde nur für Schlachtungen, nicht aber für Brandopfer verwendet (Zwicker 1990: 127; Gadegaards 1978). In Dan wurde nur ein Altarhorn eines offensichtlich größeren Altars gefunden (Zwicker 1990: 127). Das Brandopfer spielte offenbar in Palästina nach ersten Anfängen in der Frühbronzezeit und einer Unterbrechung in der Mittel- und Spätbronzezeit erst in der Eisenzeit wieder eine Rolle – wenn auch offenbar zunächst keine besonders große. Dies ergibt sich sowohl aus den spärlichen archäologischen Funden, die bislang gemacht wurden, als auch aus Untersuchungen der einschlägigen biblischen Texte (Zwicker 1993). Parallel zum Mittelmeerraum, wo seit dem 7. Jh. größere Altäre belegt sind (Sahin 1972; Yavis 1949), wurden auch in Palästina erst in der späten Eisenzeit II größere Altäre errichtet, die allerdings bislang nur in Texten greifbar sind (2 Kön 16; Ez 43).

Eine Sonderform des Altars stellen schlanke Räucherständer sowie einige Sondertypen dar (vgl. z. B. Zwicker 1990: 110-115, 138-144; Dion & Daviau 2000). Diese Räucherständer können aus Ton, Stein oder Metall gefertigt sein. All diese Typen dienten aller Wahrscheinlichkeit nach zum Verbrennen von Spezereien. Vor allem im Privatkult gab es daneben auch kleine Räucheraltäre, zunächst in einer Tassenform aus Ton, dann ab dem 7. Jh. zunehmend in (annähernd) kubischer Form aus Stein (vgl. dazu Zwicker 1990).

## *2. Die Darstellung von Altären auf Siegeln aus Palästina*

Altäre und Kultständer sind auffallend häufig auf Siegeln und anderen Bildträgern abgebildet. Dies kann nicht verwundern. Will man eine ausdrücklich kultische Szene darstellen, muss man typische Kultgegenstände oder -handlungen abbilden, um auf der kleinen Siegelfläche einen umfassenden Sachverhalt in Kurzform wiedergeben zu können. Tempel lassen sich beispielsweise wegen ihrer Größe nur schwer abbilden, das kultische

Geschehen im Tempel selbst ist oft zu abstrakt für eine Wiedergabe auf einer kleinen Siegelfläche. Auch die im Vergleich zu einem Menschen relativ großen Brandopferaltäre wurden wegen ihrer Übergröße selbst auf späten Siegeln der Eisenzeit nie abgebildet. Umgekehrt waren die kleinen, im Privatkult verwendeten Räuchertassen und -kästchen wohl für eine Wiedergabe auf Siegeln einfach zu klein.

Der geringe Platz auf der Siegelfläche führt zwangsläufig zu Vereinfachungen bei der Wiedergabe der abgebildeten Gegenstände. Dinge lassen sich nur dann ausreichend erkennen, wenn die wesentlichen Elemente des abgebildeten Gegenstandes in hinreichender Anschaulichkeit wiedergegeben sind.

Die Altäre auf Siegelabbildungen aus der Eisenzeit lassen sich ganz grob in folgende Gruppierungen einteilen:

- Dreieckige Altäre mit der Spitze nach unten (s. dazu die Abbildungen in der weiteren Abhandlung)<sup>7</sup>
- Altäre mit einer flachen Oberfläche (z. B. **Fig. 4**)
- Ausgesprochene Kultständer (z. B. **Fig. 5**)
- Dreibeinige Kultständer (z. B. **Fig. 6**)
- Ständer mit eingesetzter Vase (z. B. **Fig. 7**)
- Ständer mit Sonnen- oder Baumsymbol (z. B. **Fig. 8**)



**Fig. 4**



**Fig. 5**

**Fig. 4** Das Fundstück stammt aus Achsib und datiert in die Eisenzeit IIB. Links ist eine thronende menschliche Gestalt mit einer Uräusschlange dargestellt, die scheinbar aus dem Mund herauskommt, aber doch wohl am Kopf angebracht ist. Die linke Hand ist segnend erhoben. Gegenüber der Gestalt ist ein ihr zugewandter stilisierter Falke mit ausgebreiteten Flügeln. Zwischen beiden eine Bohrung (R' ?) und ein senkrechter, unten leicht verdickter Strich mit einem Querstrich und oben einem flachen Strich. Keel 1997: 26 (Achsib 16) deutet dieses Zeichen als *nfr*, doch ist es hierfür im unteren Bereich nicht verdickt genug. Eher ist an eine altarähnliche Struktur mit Sockel, Querstrich und flacher Auflage zu denken (Keel & Uehlinger<sup>4</sup>1998: 155 Abb. 159a).

**Fig. 5** Das Rollsiegel stammt aus Sichem und kann der Eisenzeit IIC zugewiesen werden. Abgebildet ist rechts Ishtar im Strahlenkranz, links eine Person, viel-

<sup>7</sup> Weist das Dreieck die Spitze nach oben auf, handelt es sich in der Regel um den Markdukspaten. In wenigen Fällen wurden die Troddeln nicht abgebildet.

leicht der assyrische König. Er hat die linke Hand erhoben. Zwischen den beiden Personen ein Kultständer mit Feuer auf der Oberfläche, darüber 7 Bohrungen für die Plejaden. Hinter Ishtar steht der Marduk-Spaten, darüber ein achtstrahliger Stern (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 333 Abb. 285b).



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

**Fig. 6** Das Siegel zeigt zwei Männer, dazwischen ein Tisch oder Altar, der wohl mit drei Beinen vorzustellen ist (zwei sind sichtbar). Über den Männern ein Stern und der Sichelmond, neben der linken Figur ein Name (Keel 1994: 197 Abb. 85).

**Fig. 7** Das Rollsiegel wurde angeblich auf dem Tell Dotan gefunden und stammt aus der Eisenzeit IIC. Links der Nabu-Stilus, die Marduk-Hacke und das Neumond-Emblem. Dann zwei Personen, zwischen ihnen ein Ständer mit 2 vasenartigen Gefäßen. Die linke Figur hält ein Fliegenwedel (?) in der Hand, die rechte Person, vielleicht der König, eine Schale, mit der er wohl in die Gefäße libiert. Über der Schale das Neumondemblem (ausführlicher Keel 1977: 291-293) (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 329 Abb. 281).

**Fig. 8** Das Siegel zeigt ein Boot mit entenförmigen Steven. Auf dem Boot eine sitzende Person oder Gottheit, flankiert von zwei dreibeinigen Ständern und einem Sonnen- oder Baumsymbol darauf (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 351 Abb. 306a).

Im Folgenden soll die erste Gruppe, bei der die Altäre mit einem Dreieck nach unten dargestellt sind, näher betrachtet werden.

### 3. Altäre mit Dreieck mit Spitze nach unten

Beginnen wir mit denjenigen Siegeln, bei denen ein senkrechter Strich mit einem oder zwei Querstrichen und einem nach unten spitzen Dreieck als Aufsatz auf den senkrechten Strich abgebildet ist. Bei diesem Zeichen ist nicht immer eindeutig zu entscheiden, ob es sich um ein nicht ganz gelungenes Anch-Zeichen oder aber um einen stilisierten Altar handelt. In einigen wenigen Fällen, bei denen statt des Dreiecks wirklich ein (oben) runder Aufsatz zu erkennen ist, dürfte es sich tatsächlich um ein Anch-Zeichen handeln; Grenzfälle wurden in diesem Beitrag in der Regel nicht aufgenommen. In den meisten Fällen handelt es sich jedoch deutlich um ein Dreieck mit der Spitze nach unten. Da das dreieckige Zeichen ausschließlich im 8. und 7. Jh. v. Chr. auftritt, soweit man dies von den durch Grabungen gesicherten Belegen sagen kann, und es sich häufig in Verbindung mit Betern und typisch mesopotamischen Astralzeichen findet, ist eine ägyptisierende Interpretation als Anch-Zeichen eher unwahrscheinlich.<sup>8</sup> Vielmehr ist die Darstellung eines Altars anzunehmen. Dieses Altarsymbol taucht in mehreren Konstellationen auf, die nun jeweils für sich betrachtet werden sollen.

#### 3.1. Altäre mit Dreieck nach unten und mit Betern mit erhobenen Armen

Zunächst einmal ist diejenige Gruppe zu nennen, bei der ein Beter mit erhobenen Händen vor einem solchen Altar steht. Hierfür gibt es Belege aus Akko (**Fig. 9** und **Fig. 10**), Gezer (**Fig. 11**) und Bet-El (**Fig. 12**).<sup>9</sup> Zwei vergleichbare Siegel, bezeichnenderweise jeweils mit einer Inschrift, während die Funde aus Grabungen keine Inschriften aufweisen, stammen aus dem Antikenhandel<sup>10</sup> (**Fig. 13** und **Fig. 14**). Ein weiteres beschriftetes Sie-

<sup>8</sup> Uehlinger (1990: 322-330) versteht das Zeichen als vorderasiatische Adaption des Anch-Symbols, was mir allerdings nicht zwingend erscheint. Vielmehr scheint es sich um einen eigenständigen Gegenstand zu handeln, der im kultischen Kontext relevant ist – und damit aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Altar.

<sup>9</sup> In der Kartei des Institut Biblique der Universität Freiburg Schweiz gibt es noch einen Hinweis auf ein weiteres bislang unveröffentlichtes Siegel aus dieser Gruppe, das einen Oberflächenfund aus Bet Susin beim Kibbutz Harel darstellt. Von R. Giveon gibt es auf dieser Karteikarte eine diesbezügliche Beschreibung: "Shown is a man in a long garment in a geste of prayer [mit erhobenen Armen, WZ] before an altar [Dreieck mit Spitze nach unten, darunter ein Querstrich; WZ]. Between man and altar there are three circles representing stars, a loy tree behind him."

<sup>10</sup> Aus methodischen Gründen wird in diesem Beitrag zwischen Grabungsfunden und solchen aus dem Antikenhandel unterschieden. Die Qualität der Fälschungsmethoden dürfte schon in der Vergangenheit beachtlich gewesen sein. Nicht nur für die Gegenwart müssen wir davon ausgehen, dass Fälscher Siegel nachgemacht haben, ohne dass selbst erfahrene Fachwissenschaftler diese mit Sicherheit entlarven können. Die Qualität der bei Grabungen gefundenen Siegel kann häufig nicht mit den im Antikenhandel vertriebenen Siegeln mithalten (vgl. Eggler 2003). Zudem finden sich im Antikenhandel weit-

gel, das dem levantinischen Raum zuzuweisen ist, wurde im Antikenhandel in Nikosia erworben (**Fig. 15**).

Auffällig ist, dass die Altäre jeweils unter dem Dreieck einen oder zwei Querstriche haben können – ein Sachverhalt, auf den noch zurückzukommen sein wird.



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

**Fig. 9** Auf diesem Siegel aus der Eisenzeit IIC ist ein Verehrer mit zum Gebet erhobenen Armen zu sehen. Vor ihm ein Altar mit senkrechtem Strich, einem Querstrich und unten spitzen Dreieck, hinter ihm ein etwas höherer Altar der selben Art, aber mit zwei Querstrichen (Keel & Uehlinger<sup>4</sup>1998: 347 Abb. 302d).

**Fig. 10** Das Siegel aus der Eisenzeit IIC zeigt eine recht ungeschickt gravierte Person. Die beiden leicht gerundeten Striche, die von dem Arm abgehen, könnten eine Leier darstellen, die sternartige Zeichnung am anderen Arm könnte eine Hand sein. Die Person steht vor einem Altar mit senkrechtem Strich, zwei Querstrichen und einem unten spitz zulaufenden Dreieck. Hinter der Person befindet sich eine Raute (Keel & Uehlinger<sup>4</sup>1998: 347 Abb. 302c).

**Fig. 11** Dank einer Inschrift auf der Keilschrifttafel, in die das Stempelsiegel abgedrückt wurde, kann der Siegelabdruck genau auf das Jahr 651 v. Chr. datiert werden. Unter der geflügelten Sonnenscheibe sind zwei Menschen mit zum Gebet erhobenen Händen abgebildet, die einen Ständer mit einem Querstrich und einem dreieckigen Aufsatz mit der Spitze nach unten flankieren (Keel & Uehlinger<sup>4</sup>1998: 337 Abb. 293b).

**Fig. 12** Das Siegel wurde nicht wirklich bei den Ausgrabungen gefunden, sondern von den Ausgräbern Einheimischen abgekauft, die es angeblich auf dem Tell gefunden haben. Damit handelt es sich eigentlich um ein Fundstück aus dem Antikenhandel bzw. seine Herkunft ist nicht einwandfrei gesichert. Das Siegel zeigt eine Frau (wegen der Zeichnung des Oberkörpers; es könnte sich aber auch um

---

aus mehr beschriftete Siegel als bei Ausgrabungen. Angeblich wurden in den letzten Jahren Beträge bis zu 1 Million US-Dollar für einzelne Namensiegel bezahlt! Nun kann nicht jedes Siegel, das aus dem Antikenhandel stammt, von vornherein als Fälschung eingestuft oder zumindest verdächtigt werden. Aber weil andererseits auch die Echtheit der Siegel nicht zu erweisen ist, werden Siegel aus dem Antikenhandel hier separat behandelt bzw. ausdrücklich erwähnt. Dies sollte auch für alle weiteren Untersuchungen zur palästinischen Glyptik Standard werden!

einen Gewandbausch und dann um einen Mann handeln) mit zum Gebet erhobenen Händen vor einem Altar. Dieser besteht aus einem nach unten ausgerichteten Dreieck, einem Querstrich und einem senkrechten Abstrich. Hinter der Person ein stilisierter Baum; die geläufige Interpretation, es handele sich um den Spaten des Marduk, überzeugt angesichts der Parallelen, die deutlich einen Baum, häufig mit Querstrich, zeigen, nicht. Die Datierung in das 6./5. Jh., wie sie von den Ausgräbern vorgenommen wird, erscheint angesichts der Parallelen zu spät; das Siegel dürfte aus dem 7. Jh. v. Chr. stammen (Kelso 1968: Fig. 1).



**Fig. 13**



**Fig. 14**



**Fig. 15**

**Fig. 13** Das Siegelbild zeigt einen stehenden Mann mit segnend erhobener rechter Hand, während die Linke einen Stab hält. Die Kopfbedeckung des Mannes könnte eine Mondsichel und eine einbeschriebene Sonnenscheibe darstellen, doch sprechen zahlreiche ähnliche Siegel (vgl. Gubel 1993: 119) dafür, dass es sich um eine schlechte Wiedergabe der beiden ägyptischen Kronen handelt. Die Gestalt, die demnach als Pharao zu bestimmen wäre, wird von zwei Altären flankiert, die jeweils aus einem nach unten ausgerichteten Dreieck, einem Querstrich und einem Abstrich bestehen. Da die beiden Zeichen aber nicht auf dem Boden stehen, sondern frei schwebend abgebildet sind, und da der Kontext zudem ägyptisch ist, ist aber auch nicht auszuschließen, dass es sich um Anch-Zeichen handelt. Es könnte sich aber auch um ein Element handeln, das ein Fälscher der Neuzeit nicht mehr richtig verstanden hat. Die Inschrift "dem Mušuri gehörig" könnte darauf hinweisen, dass es sich um ein Königssiegel des gleichnamigen moabitischen Königs handelt (TUAT I, 397), der sprachliche Anklang an "Ägypter" könnte zudem zu der bildlichen Darstellung passen (Gubel 1993: 119 Fig. 48).

**Fig. 14** Zwei Männer flankieren eine Mondsichelstandarte oder einen Ständer mit einer mondsichelförmigen Schale, darüber ein vielzackiger Stern. Die Männer werden wiederum von je einem Altar mit je einem Querstrich und einem unten spitzen Dreieck flankiert. Unter einem Doppelstrich findet sich eine Namensinschrift (Ornan 1993: 67 Fig. 57).

**Fig. 15** Auf diesem Siegel steht ein Mann, eine Hand ist leicht zum Gebet erhoben, die andere geht zu dem Altar, dessen Dreieck unten spitz zuläuft und das einen Querstrich hat. Offenbar legt die Person etwas auf den Altar; es bietet sich daher an, bei der Person an einen Priester zu denken. Über dem Altar ist eine kleine, um 90° gedrehte Mondsichel und eine einbeschriebene Sonne zu sehen, darüber ein achtstrahliger Stern. Hinter dem Mann steht eine Namensangabe (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 367 Abb. 313).

### 3.2. Altäre mit Dreieck nach unten und mit Musikanten

Neben den Betern gibt es auch die Kompositionsszene mit Musikanten, speziell Leier- und Doppelflötenspielern, die vor dem Altar stehen. Wieder stammen einige dieser Abbildungen aus Grabungen, nämlich vom Berg Nebo (**Fig. 16**) und aus Tell Kesan (**Fig. 17**), außerdem vielleicht das schon oben behandelte Siegel aus Akko **Fig. 10**, falls es sich dabei um einen Leierspieler handelt; der Rest ist aus dem Antikenhandel (**Fig. 18-21**). Die Altarabbildungen ähneln denen der ersten Gruppe. Wieder sind sowohl ein als auch zwei Querstriche belegt. Bei dem Siegel aus Tell Kesan ist der senkrechte Abstrich aus Platzmangel schräg gezeichnet – ein Sachverhalt, der sich auch noch auf anderen Siegeln finden wird. Das Rollsiegel vom Berg Nebo, aber auch das vierseitige Prisma ist mit der Mondsichelstandarte des assyrischen Gottes Sin verbunden, daneben finden sich mehrfach Baummotive auf den Siegeln.



**Fig. 16**



**Fig. 17**

**Fig. 16** Auf dem in einem Grab gefundenen Rollsiegel aus dem 8./7. Jh. v. Chr. sind im rechten Bereich einige assyrische Gottheiten durch Symbole abgebildet: der achtstrahlige Stern für die Ischtar, die Mondsichelstandarte auf einem Symbolsockel für den Mondgott Sin, und zwei Punkte, die die Plejaden repräsentieren. Dahinter befindet sich ein Baum. Vor den Gottheiten sind zwei Musikanten zu sehen, von links zunächst ein Leierspieler vor einem Altar, dann ein Doppelflötenspieler vor einem weiteren Altar. Die Altäre sind hier gleichmäßig gestaltet: Auf einem senkrechten Strich ist ein kurzer Querstrich aufgesetzt, auf dem sich ein nach unten spitz zulaufendes Dreieck befindet (Keel & Uehlinger<sup>4</sup>1998: 343 Abb. 300).

**Fig. 17** Das Siegel zeigt einen Leierspieler, offenbar mit einer turbanartigen Kopfbedeckung, vor einem Altar. Dieser besteht aus einem unten spitz zulaufendem Dreieck. Statt des sonst üblichen Querstriches mit einem langen senkrechten Abstrich in der Form eines T sind die beiden Linien hier zu einem Haken verbunden (Keel & Uehlinger<sup>4</sup>1998: 347 Abb. 302a).



Fig. 18

**Fig. 18** Dieses bemerkenswerte Siegel ("Mondscheinsonate", vgl. Giveon 1978) stellt ein Prisma dar, dessen vier Seiten als aufeinander folgende Einheit verstanden werden können, so dass es wie ein Rollsiegel abgerollt werden konnte. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass sich bei einer Abrollung der vier Seiten dieselbe Motivkonstellation ergibt wie bei einem Rollsiegel aus einem Grab am Berg Nebo (Fig. 16), das ans Ende des 8. Jh. oder ins 7. Jh. v. Chr. datiert werden kann. Das vierseitige Prisma zeigt so aufeinander folgend (a) einen Leierspieler vor einem Altar, (b) einen Doppelflötenspieler vor einem weiteren Altar, jeweils über den Musikanten die Mondsichel, (c) zwei Bäume, darüber eine geflügelte Sonnenscheibe und (d) die Mondsichelstandarte auf einem Symbolsockel, umgeben von drei Bohrungen, die wohl verkürzt für das Siebengestirn stehen. Die beiden Altäre auf den Seiten (a) und (b) sind unterschiedlich gekennzeichnet. Auf Seite (a) handelt es sich um einen senkrechten Strich mit einem Querstrich und einem dreieckigen Aufsatz mit der Spitze nach unten, auf Seite (b) findet sich statt des Querstriches ein zweites, nach oben spitz zulaufendes Dreieck. Offensichtlich sollten die beiden Altäre ganz bewusst unterschiedlich dargestellt werden (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 343 Abb. 299a).



Fig. 19



Fig. 20



Fig. 21

**Fig. 19** Das Siegel zeigt einen Leierspieler im langen Gewand, vor ihm ein Altar mit der Spitze des Dreiecks nach unten, einem Querstrich und einem senkrechten Abstrich. Darüber ein stilisierter Baum und eine Mondsichel. Hinter dem Musikanten ein einfacher länglicher Baum (Lehmann 2002: 15 Abb. 21).



**Fig. 20** Das Stempelsiegel zeigt einen Leierspieler zwischen zwei Altären, die auffallend unterschiedlich gearbeitet sind. Der Altar vor dem Musikanten besteht aus einem senkrechten Abstrich, einem Querstrich und einem nach unten spitz zulaufenden Dreieck, der Altar hinter dem Leierspieler hat statt dessen zwei Querstriche (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 347 Abb. 302b).

**Fig. 21** Nach recht zuverlässiger Information stammt dieses unpublizierte Siegel aus Sur Bahir bei Betlehem. Auf dem Siegel ist ein Flötenspieler mit Doppelrohrflöte zu sehen, vor ihm ein Altar, bestehend aus einem nach unten spitz zulaufenden Dreieck und in dem Dreieck ein Querstrich. Unter dem Dreieck zwei Querstriche, dann ein senkrechter Abstrich. Über den Flöten ist eine Mondsichel zu sehen, hinter dem Beter ein stilisierter Baum (Zeichnung W. Zwickel, unpubliziert).

### 3.3. Sitzende Beter vor einem Altar mit Dreieck nach unten

Nur durch einen einzigen Oberflächenfund aus Tell Der Alla (**Fig. 22**) und ansonsten aus dem Antikenhandel (**Fig. 23-26**) ist bislang eine Gruppe von Siegeln bekannt, bei denen ein Beter vor einem Altar sitzt. Über dem Altar sind Astralsymbole abgebildet. Die Siegel stammen alle aus der Eisenzeit IIC. Keel & Uehlinger (<sup>4</sup>1998: 349-352) und Staubli (2003) denken bei der sitzenden Gestalt an den Mondgott. Wahrscheinlicher dürfte aber sein, dass es sich um einen Verehrer in einer hohen Würdenstellung, vielleicht um den König, handelt. Dafür würden die vorher gezeigten Parallelen sprechen, bei denen sich ein Beter oder ein Musikant vor dem Altar aufgestellt hatten. Wieder sind die Altäre sehr stereotyp dargestellt; sie können allerdings mit einem oder zwei Querstrichen abgebildet werden, ohne dass ein Unterschied zu erkennen ist.



**Fig. 22**



**Fig. 23**

**Fig. 22** Im Zentrum eine sitzende Figur, davor ein Altar mit einem Dreieck nach unten, einem senkrechten Strich und einem Querstrich unter dem Dreieck, über dem Altar eine Mondsichel und eine Bohrung (Stern?), hinter der sitzenden Gestalt ein Baum (Eggler & Keel 2006: 406 Tall Deir 'Alla 28).

**Fig. 23** Eine thronende Gestalt mit zum Gebet erhobenen Händen sitzt vor einem Altar mit einem Querstrich, darüber die Mondsichel und ein achtstrahliger Stern. Hinter dem Thronenden ist ein Ständer mit einem aus zwei senkrechten Strichen bestehenden Sockel, einer quer darauf liegenden Auflage und einer Schale mit einem Sonnen- oder eher Feuersymbol zu sehen (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 351 Abb. 305b).



Fig. 24



Fig. 25



Fig. 26

**Fig. 24** Sitzende Person mit Kopfbedeckung, mit zum Gebet erhobenen Armen, hinter ihr ein Baum (mit Troddeln?), vor ihr ein Altar mit nach unten spitzem Dreieck, zwei Querstrichen und zwei senkrechten Abstrichen. Über dem Altar eine Mondsichel und ein siebenstrahliger Stern (Staubli 2003: 87 Nr. 105).

**Fig. 25** Das Siegel zeigt eine auf einem Thron sitzende Gestalt mit zum Gebet erhobenen Händen, hinter ihr ein Baum, vor ihr ein Altar, darüber die Mondsichel und ein sechsstrahliger Stern. Der Altar weist ein nach unten spitzes Dreieck und zwei Querstriche auf. Unter der Bodenleiste ist der Besitzernamen eingraviert (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 351 Abb. 305a).

**Fig. 26** Ein Thronender mit erhobenen Armen, die allerdings etwas niedriger ausgerichtet sind als bei vergleichbaren Stücken, sitzt vor einem Altar mit einem nach unten spitzen Dreieck und zwei Querstrichen. Über dem Altar ist eine Mondsichel zu sehen, hinter dem Thronenden sind vier Punkte eingraviert, die wohl für ein Sternbild (Kurzform für Plejaden ?) stehen (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 351 Abb. 305c).

#### 3.4. Altäre mit Dreieck nach unten sowie mit Astralsymbolen

Nahezu ausschließlich aus Grabungsbefunden (Tell Kesan: **Fig. 27**; Tell el-Ajjul: **Fig. 28**; Tel Terumot bei Bet Schean: **Fig. 29**; Tell es-Sa'idiye: **Fig. 30**; Antikenhandel: **Fig. 31**) stammen einige Siegel, bei denen neben dem Altar nur Astralsymbole abgebildet sind, insbesondere die Mondsichel, dann aber auch der Ischtarstern, die Plejaden und als unbekanntes, aber wohl astrales Symbol die Raute.

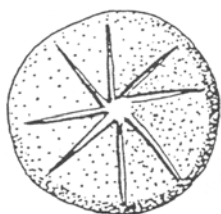


Fig. 27



Fig. 28



**Fig. 27** Das beidseitig gravierte Siegel zeigt auf der einen Seite einen achtstrahligen Stern, auf der anderen Seite gleichfalls einen achtstrahligen Stern sowie eine recht eckig gravierte Mondsichel und einen Altar. Dieser besteht aus einem nach unten gerichteten Dreieck. Statt des sonst üblichen senkrechten Striches und des Querstriches findet sich hier ein Haken, der beide Striche ineinander vereint (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 367 Abb. 314 a und b).

**Fig. 28** Auf dem Skaraboid ist neben der Mondsichel, dem achtstrahligen Stern und der Raute ein Altar mit unten spitzem Dreieck und einem Querstrich sowie einem Abstrich zu sehen (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 367 Abb. 315 a).



Fig. 29



Fig. 30



Fig. 31

**Fig. 29** Etwas ungewöhnlich ist die Gestaltung bei diesem Siegel. Wie auf vergleichbaren Siegeln auch, finden sich hier diverse Astralsymbole. Die Mondsichel ist ohne Auffälligkeiten, die Raute hat jedoch einen Querstrich, der Ischtarstern weist eine Vielzahl von Strahlen auf, statt sieben Bohrungen für das Siebengestirn finden sich neun Bohrungen, und der Altar hat hier einen runden Kopf, drei Querstriche und zwei senkrechte Sockelstriche. Trotzdem zeigt die Motivkombination, dass es sich hier um einen Altar handeln muss. Offenbar wurde dieses Siegel von einem Handwerker geschnitten, der die genaue Symbolik der einzelnen Zeichen nicht oder nur ungenügend kannte (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 367 Abb. 315 b).

**Fig. 30** Das Siegel, ein Oberflächenfund, zeigt in der Mitte einen kleinen Altar mit einem nach unten ausgerichteten Dreieck, zwei Querstrichen und einem Abstrich. Über dem Altar ein sechsstrahliger Stern, darüber eine Mondsichel. Der Altar wird zu beiden Seiten von gleichartigen, aber fast doppelt so groß gestalteten Altären flankiert (Eggler & Keel 2006: Tell es-Sa'idiye 8).

**Fig. 31** Das annähernd runde Siegel zeigt eine auffallend flache Mondsichel, einen achtstrahligen Stern und einen Altar, der aus einem unten spitzem Dreieck und einem Haken statt eines Quer- und eines Abstriches besteht (Uehlinger 1990: 325 Fig. 101).

### 3.5. Altäre mit Dreieck nach unten und mit realen oder mythologischen Tieren

Als weitere Kompositionsgruppe ist diejenige zu nennen, bei der reale oder mythologische Tiere mit einem Altar verbunden sind. Aus Lachisch stammt ein Siegel mit einem Capriden vor einem derartigen Altar (**Fig. 32**). Unter den mythologischen Tieren ist ein geflügelter Ibex aus dem Antikenhandel (**Fig. 33**). Daneben gibt es häufig Greifen (Malhata: **Fig. 34**; Megiddo: **Fig. 35**; Antikenhandel: **Fig. 36-39**). Bezüglich der Altardarstellungen ist hier bemerkenswert, dass **Fig. 32** zwei senkrechte Striche aufweist und bei **Fig. 38** die Querstriche eine leichte Hakenform haben und somit fast dreidimensional wirken.



**Fig. 32**

**Fig. 33**

**Fig. 34**

**Fig. 35**

**Fig. 32** Das Siegel aus Grab 106 in Lachisch zeigt eine springende Capride, hinter ihr ist ein Altar mit einem nach unten gerichteten Dreieck, zwei Querstrichen und zwei senkrechten Abstrichen; über der Capride ist eine Sonne oder ein vielstrahliger Stern zu sehen (Keel & Uehlinger<sup>4</sup>1998: 371 Abb. 317 b).

**Fig. 33** Ibex-köpfige Figur, auf den Hinterbeinen stehend und geflügelt, die Vorderfüße erhoben, vor einem Altar mit einem nach unten spitzen Dreieck und einem Querstrich. Vor dem Gehörn der Figurine ist eine Mondsichel. Auf der Unterseite des Siegels findet sich eine Namensinschrift (Ornan 1993: 56.59 Abb. 16).

**Fig. 34** Das Siegel zeigt einen schreitenden Greifen vor einem Altar mit unten spitzem Dreieck, einem Querstrich und einem Abstrich. Über dem Greifen ein Haken (Beit-Arieh 1998: 36).

**Fig. 35** Der Bullenabdruck (zwei weitere Abdrücke vom selben Siegel, aber in zerbrochenem Zustand, wurden ebenfalls gefunden) zeigt einen schreitenden geflügelten Greifen mit der ägyptischen Doppelkrone; zwischen den Vorderpranken befindet sich ein Schurz. Vor dem Greifen ein Altar oder ein Anch-Zeichen; die Ecken des nach unten gerichteten Dreieckes sind nicht allzu deutlich ausgeprägt, die Gravierung scheint aber nicht rund zu sein. Der mögliche Altar, der dann schwebend abgebildet ist, hat einen Querstrich und einen senkrechten Abstrich. Unter einer vertikalen Trennleiste ist ein geflügelter Skarabäus zu sehen (Finkelstein u. a. 2000: 408f.).



Fig. 36



Fig. 37



Fig. 38



Fig. 39

**Fig. 36** Die dreiteilige Siegelfläche zeigt im oberen Teil, der mehr als die Hälfte der Gesamtfläche einnimmt, einen geflügelten Greifen oder Löwen mit einem großen Schurz zwischen den Vorderpranken. Das Mischwesen wird von zwei Altären flankiert, die jeweils aus einem nach unten ausgerichteten Dreieck bestehen. Der Altar vor dem Greif hat zwei Querstriche, der dahinter einen Querstrich. Unter dem Bildfeld findet sich, durch einen Strich nach oben und unten abgegrenzt, die Namensnennung des Eigentümers. Im unteren Register sind ein vielzackiger Stern und eine Mondsichel zu sehen (Timm 1993: 192 Abb. 7).

**Fig. 37** Die oberen 2/3 der Siegelfläche werden von einem Greif eingenommen, zwischen dessen Vorderpranken sich ein Schurz befindet. Vor dem Greifen ist ein Altar mit nach unten ausgerichtetem Dreieck und zwei Querstrichen. Durch einen Doppelstrich abgetrennt ist die Inschrift mit dem Namen des Besitzers (Timm 1993: 192 Abb. 8).

**Fig. 38** Der Skaraboid zeigt einen schreitenden geflügelten Greif mit einem Schurz zwischen den Vorderpranken. Vor ihm steht ein Altar mit einem nach unten ausgerichtetem Dreieck, einem senkrechten Abstrich und zwei Querstrichen, die auffälligerweise eine leichte Hakenform haben und so fast dreidimensional wie eine umlaufende Leiste wirken. Hinter dem Greifen sind zwei Buchstaben zu lesen (Avigad & Sass 1997: Nr. 1190).

**Fig. 39** Das Siegel stammt angeblich aus der Nähe von Lachisch und stellt nach Aussagen des Verkäufers einen Oberflächenfund dar. Wie bei vielen anderen Siegeln mit Inschriften stammt also auch dieses aus dem Antikenhandel. Es zeigt einen Greifen und davor einen Altar mit einem senkrechten Strich und einem Querstrich. Allerdings könnte bei diesem Siegel der Altar auch als Anch-Zeichen interpretiert werden, denn die Ecken des Dreiecks sind leicht gerundet. Unter einem Doppelstrich als Standfläche findet sich der Namenszug (Bartlett 1976).

### 3.6. Altäre mit sonstigen Bildelementen

Daneben gibt es noch einige wenige weitere Bildkombinationen mit einem Altar. **Fig. 40** stammt aus dem Antikenhandel, **Fig. 41** ist ein Oberflächenfund aus Tel Jurn. Unklar ist, ob **Fig. 42**, ein nur schlecht publiziertes Siegel aus den alten Grabungen in Samaria, gleichfalls einen Altar darstellt.

Wenn dies zutrifft, stünde er zwischen einem *nb*-Zeichen und vielleicht einem weiteren ägyptischen Schriftzeichen.

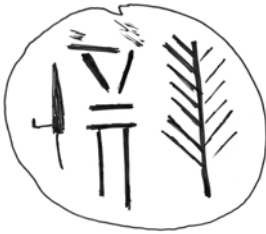


Fig. 40

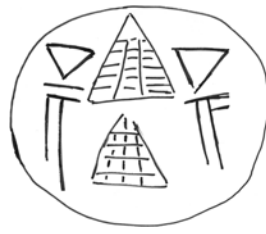


Fig. 41

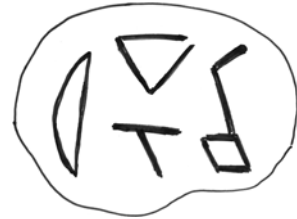


Fig. 42

**Fig. 40** Das Siegel zeigt rechts einen Baum, dann einen Altar mit einem unten spitzen Dreieck, zwei Querstrichen und zwei senkrechten Sockelstrichen. Links ist ein oben leicht verdickter Abstrich (Keel-Leu 1991: 116 Nr. 136).

**Fig. 41** Die ovale Platte zeigt zwei übereinander stehende Dreiecke, die durch eine Schraffur ausgefüllt sind. Flankiert wird diese schwer zu deutende Struktur durch zwei Altäre mit jeweils einem mit der Spitze nach unten weisenden Dreieck, zwei Querstrichen und zwei senkrechten Abstrichen (Zori 1977: 115 Tf. 30:3).

**Fig. 42** Das nur mit einem unscharfen Bild und ohne Beschreibung veröffentlichte Bild zeigt in der Mitte einen Altar (?), wobei auffälligerweise das Dreieck nicht unmittelbar auf dem Sockelstrich und dem Querstrich aufsitzt. Links davon ist ein aufrecht stehendes *nb*-Zeichen, rechts vielleicht ein weiteres, allerdings schlecht ausgeführtes ägyptisches Hieroglyphenzeichen (vielleicht Gardiner T34 oder ein aufrecht stehendes T7) (Reisner u. a. Vol. I 1924: 376 II:4; Vol. II 1924: Pl. 56 e9).

#### 4. Auswertung

All diese Siegel stammen, soweit sie in sicheren Grabungskontexten gefunden wurden, aus dem 8. und 7. Jh. v. Chr. Bemerkenswert ist bei vielen der hier gezeigten Siegel die Verbindung mit dem Astralkult. Die Altäre auf den Siegeln weisen jeweils einen bzw. manchmal zwei senkrechte Striche auf, die Querstriche können ebenfalls doppelt ausfallen. Da beide Formen auf ein und dem selben Siegel vorkommen, scheint zwischen den beiden Arten nicht differenziert worden zu sein.

Welche realen Altäre mit diesen Siegeln gemeint sind, können einige weitere Siegel verdeutlichen, die ein wenig gegenüber den bisherigen abgewandelt sind. Ein Siegel aus dem Antikenhandel (**Fig. 43**) ist völlig denjenigen Siegeln an die Seite zu stellen, bei denen ein Beter vor einem Altar sitzt. Hier ist allerdings das Oberteil des Altars als ein **V** gestaltet, in dem ein oben spitzes Dreieck (ohne Grundlinie) sitzt. Dieselbe Altargestaltung findet sich noch einmal auf einem Siegel aus Dor (**Fig. 44**), bei dem neben-

einander drei derartige Altäre abgebildet sind. Dieses Siegel wird ins 6. Jh. v. Chr. datiert und ist damit geringfügig jünger als die anderen Siegel. Die nach oben hin spitzen Dreiecke im oberen Bereich dürften mit großer Wahrscheinlichkeit eine verbrennende Materie wiedergeben. Wenn dem so ist, bietet es sich an, bei dem V-förmigen Aufsatz an die Hörner eines Altars zu denken. Eine Marmurvase aus Sidon, die aus dem 4. Jh. v. Chr. stammt, aber leider nicht mehr erhalten ist, variiert die Abbildung des Altars noch etwas. Hier ist ein senkrechter Strich nach unten, ein Querstrich und darüber ein oben nicht ganz geschlossenes Dreieck sichtbar (**Fig. 45**).<sup>11</sup> Die Siegel würden demnach einen typischen Hörneraltar (vgl. **Fig. 1**) abbilden.

Ein unverzichtbares Element auf all diesen Altarabbildungen sind immer ein oder zwei Querstriche, die den senkrechten Strich bzw. die beiden senkrechten Striche kreuzen. Es bietet sich an, diese Querstriche als jene Querleiste zu interpretieren, die bei einem Hörneraltar den Sockel des Altars vom oberen Teil trennt. Unterstützt wird diese These durch **Fig. 38**, bei dem die Striche als Winkel gestaltet sind, so dass tatsächlich der Eindruck einer Querleiste entsteht. Damit sind auf den Siegeln die wesentlichen Elemente eines Hörneraltars wiedergegeben: Der Sockel ist als senkrechter Strich, manchmal sogar in doppelter Ausführung, dargestellt, die Querleiste ist durch einen oder zwei Querstriche markiert, und die Altaroberfläche ist in der Regel als waagrechtter Abschluss des Dreieckes markiert.



Fig. 43



Fig. 44



Fig. 45

**Fig. 43** Das Siegel zeigt eine sitzende Person mit zum Gebet erhobenen Armen, dahinter ein stilisierter Baum. Vor dem Beter ein Altar, bestehend aus zwei senkrechten Strichen und zwei Querstrichen. Das Oberteil des Altars ist nicht als auf der Spitze stehendes Dreieck gestaltet, sondern als ein nach oben offenes V, in das

<sup>11</sup> Zumindest hingewiesen werden muss auf Eggler & Keel 2006: 16 Abb. 10. Dieses Fundstück aus Amman zeigt vor einem Horntier einen Altar oder ein Anch-Zeichen, wobei die Gestaltung deutlich rund ist, aber oben nicht geschlossen. In der Mitte des Ovals, das auf dem senkrechten Strich mit einem Querstrich aufsitzt, befindet sich ein Punkt. Die Deutung des Fundstückes ist nicht eindeutig.

ein mit der Spitze nach oben weisendes weiteres **V** eingesetzt ist (Uehlinger 1993: 264 Abb. 7).

**Fig. 44** Das Siegel zeigt auf einer Grundlinie in der Mitte einen großen Altar, flankiert von zwei gleichartig gestalteten kleineren Altären. Die Altäre haben jeweils zwei senkrechte Striche, die beiden rechten Altäre weisen drei Querstriche auf, der linke Altar dagegen nur zwei. Auf den Altarsockeln befindet sich jeweils ein **V**, in das jeweils ein umgekehrtes **V**, jeweils mit zwei Doppelstrichen ausgeführt, eingesetzt ist. Zwischen den Altären befinden sich insgesamt sieben Bohrungen, die wohl die Plejaden symbolisieren dürften; die Bohrung links weist einen Strich auf, der bis zur Grundlinie reicht. (Stern 1994: 146 Abb. 85 unten rechts).

**Fig. 45** Das achteckige Marmorgefäß ist an vier Außenseiten mit zusammengehörigen Motiven verziert, die wahrscheinlich mit Verbrennungsriten, dem Begräbnis und den Trauerszenen für den Gott Melqart in Verbindung stehen. Die hier abgebildete Szene zeigt demnach die Verbrennung des Gottes im Zentrum des Bildes. Links eine Schlange auf einem Gestell, die an den biblischen Nehushtan erinnert. Rechts ein Altar, der aus einem senkrechten Strich und einem Querstrich gebildet ist. Darüber ist ein nicht geschlossenes Dreieck, das nach oben weist. Über dem Altar eine Mondsichel (Zwickel 1999: 167 Abb. 79B).

Warum aber hat man erst auf relativ späten Siegeln, nämlich solchen des 6. Jh.s v. Chr., die zu verbrennende Materie in einer Dreiecksform auf dem Altar abgebildet? Hierfür dürften zwei Gründe zu nennen sein. Zum einen wurden die Hörneraltäre keineswegs ausschließlich für das Verbrennen von Räucherwerk verwendet. Es finden sich bei relativ vielen von ihnen keinerlei Brandspuren auf der Oberfläche. Statt dessen wird man dort auch Gaben niedergelegt oder aber Tiere geschlachtet haben. Zum zweiten bestand die Gefahr einer Verwechslung mit dem Marduk-Spaten, wenn man die Hörneraltäre mit einem dreieckigen, oben spitzen Aufsatz versah. Zwar weist der Marduk-Spaten auf Abbildungen des 1. Jt.s v. Chr. häufig seitliche Bänder auf und ist daran zweifelsfrei zu erkennen (z. B. Staubli 2003: 79 Abb. 79), aber es gibt auch zahlreiche Belege ohne diese Bänder (z. B. Staubli 2003: 89 Abb. 80). Wollte man daher zweifelsfrei einen Altar darstellen, bot es sich zwangsläufig an, ein unten spitzes Dreieck abzubilden. So gibt es nur äußerst wenige Siegel aus Palästina aus der späten Eisenzeit, bei denen man annehmen kann, dass ein Altar und nicht der Marduk-Spaten mit einem oben spitzen Dreieck gezeigt wird (**Fig. 46, 47**). Hier ist dann wohl nicht mehr der Hörneraltar dargestellt, sondern der Räucherständer entweder mit einem meist spitzen Aufsatz (so auf einem Siegel aus Tell el-Umeiri, **Fig. 48**; hier allerdings in einer runden Form als Aufsatz auf einem Thymiaterion) oder aber mit verbrennendem Räucherwerk (so häufig auf assyrischen Abbildungen; z. B. **Fig. 49**).





Fig. 46



Fig. 47

**Fig. 46** Das Rollsiegel aus Dor ist ganz symmetrisch aufgebaut. In der Mitte steht ein Held, vielleicht der assyrische König, als "Herr der Tiere", der zwei geflügelte Greifen an je einer Vorderpfote hält. Unter den Greifen befindet sich jeweils ein Fisch. Zwischen den Greifen und dem Held steht jeweils ein Altar mit einem breiten Sockel und einem spitzen Aufsatz, der eine Abdeckung markieren dürfte. Als Bildtrenner fungiert ein stilisierter Baum. Keel und Uehlinger nehmen wegen der Bildkomposition an, dass dieses Siegel importiert ist (Keel & Uehlinger <sup>4</sup>1998: 329 Abb. 283; vgl. ebd. 331).

**Fig. 47** Das Siegel aus Megiddo zeigt in der Mitte zwei miteinander verbundene gegenläufige Spiralen und links und rechts jeweils einen Altar mit einem Dreieck, das nach oben weist. Das Fundstück stammt aus Stratum IV (8. Jh. v. Chr.) (Lamon & Shipton 1939: Pl. 69:10).



Fig. 48



Fig. 49

**Fig. 48** Das Rollsiegel aus Tell el-Umeiri, das in einer Schicht mit späteisenzeitlichen und persischen Scherben gefunden wurde, zeigt rechts einen Beter mit der roten ägyptischen Krone, eine Hand zum Gebet erhoben, in der anderen den Krummstab. Davor ein Thymiaterion mit zwei Blattkranzkapitellen und einer runden Abdeckung auf der Räucherschale. Dahinter eine weitere Figur mit mondsichelförmiger Kopfbedeckung und zwei sich kreuzende Uräen in der linken Hand; in der rechten Hand hat er ein Krummschwert (Eggler & Keel 2006: 358 Abb. 81).

**Fig. 49** Das assyrische Relief aus der Zeit Sanheribs (701-681 v. Chr.) zeigt einen Streitwagen, davor einen Altar auf einem Drei(?)fuß, davor ein Thymiaterion mit einer spitz zulaufenden Spitze, die verbrennende Räuchermaterie abbilden soll. Links davon stehen zwei Priester (Keel 1972: 214 Abb. 322).

Das Motiv des Altars mit einer dreieckigen Spitze nach unten scheint weit gehend auf Palästina beschränkt zu sein. Ich kenne bislang nur eine einzige Parallele aus einem außerpalästinischen Ort, und zwar aus Assur. Es handelt sich hierbei um einen konischen Siegelstein, auf dessen Mantelfläche sich zwei Gravuren befinden. Hier ist einerseits die geflügelte Sonnenscheibe mit dem Oberkörper einer Gottheit abgebildet, andererseits ein Skorpionenmensch mit einem Stern. Die Siegelfläche auf der Unterseite zeigt einen Beter mit erhobenen Armen vor einem Altar (**Fig. 50**). Über den Armen des Beters ist die Mondsichel zu sehen. Warum diese Altardarstellung gerade in Assur sich noch ein weiteres Mal findet, muss offen bleiben. Es spricht aber viel dafür, dass hier ein Künstler die palästinische Tradition der Abbildung von Altären aufgegriffen hat.



**Fig. 50**

**Fig. 50** Ein Beter mit erhobenen Armen steht vor einem Altar mit senkrechtem Strich, einem Querstrich und nach unten ausgerichtetem Dreieck. Darüber durch zwei Striche angedeuteter Rauch, über der Hand des Beters die Mondsichel (Zeichnung W. Zwickel nach Jakob-Rost 1997: 85 Nr. 327).

Der Hörneraltar wurde somit auf den Siegeln in einer stark abstrahierten Form wiedergegeben. Die Szenen, die mit dem Altar in Verbindung stehen, sind eindeutig kultisch: Die Verehrung durch einen Beter, die vor dem Altar stattfindet, die im Kult praktizierte Musik, die Verbindung des Altars mit mythologischen Mischwesen und die Verbindung des Altars mit Astrosymbolen. Der Altar steht gewissermaßen pars pro toto für den gesamten Kult und ist somit ein Marker, der mehr erzählt, als er vordergründig zeigt.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Avigad, Nahman & Sass, Benjamin, 1997, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem.
- Bartlett, John R., 1976, "The Seal of *HNH* from the Neighbourhood of *Tell ed-Duweir*": *Palestine Exploration Quarterly* 108, 59-61.
- Beit-Arieh, Yitzhak, 1998, "The Excavations at Tel Malḥata – An Interim Report": *Qadmoniot* 31/115, 30-39.
- Bretschneider, Joachim, 1991, *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und der religionsgeschichtlichen Aspekte (Alter Orient und Altes Testament 229)*, Kevelaer & Neukirchen-Vluyn.
- Dion, Paul E. & Daviau, P.M. Michèle, 2000, "An Inscribed Incense Altar of Iron Age II at *Ḥirbet el-Mudēyine* (Jordan)": *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 116, 1-13.
- Eggler, Jürg, 2003, "Die eisen-II-zeitlichen Siegel und -abdrücke aus Grabungen in Moab", in: Friedbert Ninow (Hg.), *Wort und Stein. Studien zur Theologie und Archäologie. Festschrift Udo Worschech*, Frankfurt u. a., 33-87.
- Eggler, Jürg & Keel, Othmar, 2006, *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 25)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Finkelstein, Israel, Ussishkin, David & Halpern, Baruch (ed.), 2000, *Megiddo III. The 1992-1996 Seasons*, Tel Aviv (2 vols.).
- Gadegaards, Niels H., 1978, "On the So-Called Burnt Offering Altar in the Old Testament": *Palestine Exploration Quarterly* 110, 35-45.
- Gitin, Seymour, 2002, "The Four-Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspective", in: Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, 95-123.
- Giveon, Raphael, 1978, "An Ancient 'Mondscheinsonate'", in: ders., *The Impact of Egypt on Canaan (Orbis Biblicus et Orientalis 20)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 117-120.
- Gubel, Eric, 1993, "The Iconography of Inscribed Phoenician Glyptic", in: Benjamin Sass & Christoph Uehlinger (ed.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (Orbis Biblicus et Orientalis 125)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 101-129.
- Jakob-Rost, Liane, 1997, *Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum Berlin*, Mainz.
- Jeremias, Jörg & Hartenstein, Friedhelm, 1999, "'JHWH und seine Aschera', 'Offizielle Religion' und 'Volksreligion' zur Zeit der klassischen Propheten", in: Bernd Janowski & Matthias Köckert (Hg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh, 79-138.
- Keel, Othmar, 1972, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich u. a. (= Göttingen<sup>5</sup>1996).
- Keel, Othmar, 1977, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (Stuttgarter Bibel-Studien 84/85)*, Stuttgart.

- Keel, Othmar, 1994, "Das Mondemblem von Harran auf Stelen und Siegelamuletten und der Kult der nächtlichen Gestirne bei den Aramäern", in: ders., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit den Registern zu den Bänden I-IV (*Orbis Biblicus et Orientalis* 135), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 135-202.
- Keel, Othmar, 1997, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I: Von Tall Abu Farağ bis 'Atlit* (*Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica* 13), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar, Knauf, Ernst Axel & Staubli, Thomas, 2004, *Salomons Tempel*, Freiburg/Schweiz.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, <sup>4</sup>1998, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (*Quaestiones disputatae* 134), Freiburg im Breisgau.
- Keel-Leu, Hildi, 1991, Vorderasiatische Stempelsiegel. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz (*Orbis Biblicus et Orientalis* 110), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Kelso, James L., 1968, *The Excavation of Bethel (1934-1960)* (*Annual of the American Schools of Oriental Research* 39), Cambridge.
- KTU = Dietrich, Manfred, Loretz, Oswald & Sanmartin, Joaquín, 1995, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places (KTU)*, 2nd, enlarged edition (*Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens* 8), Münster.
- Lamon, Robert S. & Shipton, Geoffrey M., 1939, *Megiddo I. Seasons of 1925-34. Strata I-IV* (*Oriental Institute Publications* 42), Chicago.
- Lehmann, Reinhard G., 2002, "Beschriftete Siegelsteine aus der südlichen Levante und ihre Materialien", in: Wolfgang Zwickel (Hg.), *Edelsteine in der Bibel*, Mainz, 12-22.
- Mazar, Amihai, 2003, "The Excavations at Tel Rehov and their Significance for the Study of the Iron Age in Israel": *Eretz Israel* 27, 143-160 (hebr.).
- Metzger, Martin, 2004, "Ständer – Realfunde aus Kāmid el-Lōz und Darstellungen auf altorientalischen Bilddokumenten", in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift Otto Kaiser* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345/1), 23-75.
- Muller, Béatrice, 2002, *Les "maquettes architecturales" du Proche-Orient ancien. Mésopotamie, Syrie, Palestine du III<sup>e</sup> au milieu du I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.* (2 vols., *Bibliothèque archéologique et historique* T. 160), Beyrouth.
- Ornan, Tally, 1993, "The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals", in: Benjamin Sass & Christoph Uehlinger (ed.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 125), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 52-73.
- Reisner, George A. u. a., 1924, *Harvard Excavations at Samaria 1908-1910. Vol. I-II*, Cambridge.
- Sahin, Mehmet Ç., 1972, *Die Entwicklung der griechischen Monumentaltätere*, Bonn.

- Staubli, Thomas, 2003, "Sin von Harran und seine Verbreitung im Westen", in: ders. (Hg.), *Werbung für die Götter. Heilbringer aus 4000 Jahren*, Freiburg/Schweiz, 65-89.
- Stern, Ephraim, 1994, *Dor. Ruler of the Seas. Twelve Years of Excavations at the Israelite-Phoenician Harbor Town on the Carmel Coast*, Jerusalem.
- Timm, Stefan, 1993, "Das ikonographische Repertoire der moabitischen Siegel und seine Entwicklung vom Maximalismus zum Minimalismus", in: Benjamin Sass & Christoph Uehlinger (ed.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (Orbis Biblicus et Orientalis 125)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 161-193.
- TUAT = Otto Kaiser u. a. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh 1982-90.
- Uehlinger, Christoph, 1990, "Ein 'nh-ähnliches Astralkultsymbol auf Stempelsiegeln des 8./7. Jhs.", in: Othmar Keel u. a., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop (Orbis Biblicus et Orientalis 100)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 322-330.
- Uehlinger, Christoph, 1993, "Northwest Semitic Inscribed Seals, Iconography and Syro-Palestinian Religions of Iron Age II: Some Afterthoughts and Conclusions", in: Benjamin Sass & Christoph Uehlinger (ed.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (Orbis Biblicus et Orientalis 125)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 257-288.
- Yavis, Constantine G., 1949, *Greek Altars. Origins and Typology. Including the Minoan-Mycenaean Offertory Apparatus. An Archaeological Study in the History of Religion*, St. Louis.
- Zori, Nehemia, 1977, *Nahalat Issakar/The Land of Issachar. Archaeological Survey*, Jerusalem (hebr.).
- Zwikel, Wolfgang, 1990, *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 97)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Zwikel, Wolfgang, 1993, "Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel", in: ders. (Hg.), *Biblische Welten. Festschrift Martin Metzger (Orbis Biblicus et Orientalis 123)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 231-248.
- Zwikel, Wolfgang, 1994, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (Forschungen zum Alten Testament 10)*, Tübingen.
- Zwikel, Wolfgang, 1999, *Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der antiken Welt 83)*, Mainz.
- Zwikel, Wolfgang, 2003, "Der Ort besonderer Heiligkeit", in: Cornelius den Hertog, Ulrich Hübner & Stefan Münger (ed.), *Saxa Loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas/Israels. Festschrift Volkmar Fritz (Alter Orient und Altes Testament 302)*, Münster, 311-319.
- Zwikel, Wolfgang, 2006, "Kultständer aus Taanach", in: Siegfried Kreuzer (Hg.), *Taanach/Tell Ta'anek. 100 Jahre Forschungen zur Archäologie, zur Geschichte, zu den Fundobjekten und zu den Keilschrifttexten (Wiener alttestamentliche Studien 5)*, Frankfurt u. a., 63-70.
- Zwikel, Wolfgang, 2007, "Clay Altar", in: Irit Ziffer & Raz Kletter (ed.), *In the Fields of the Philistines. Cult Furnishings from the Favissa of the Yavne Temple*, Tel Aviv, 27.

## From Maraş and Zincirli to es-Sawdā': The Syro-Hittite roots of the South Arabian table scene

Benjamin Sass

*The paper addresses the reliefs of the eighth-century BCE intra muros temple at es-Sawdā' in the Yemeni Jawf, especially the table scenes, and their Syro-Hittite ancestry.*

In June and July 2004, under difficult and even dangerous conditions, Rémi Audouin and Mounir Arbach partly exposed and documented an *intra muros* temple at es-Sawdā', ancient Nashshān, in the Yemeni Jawf (**figs. 1-2**).<sup>1</sup> This salvage operation, carried out on behalf of Yemeni and French institutions, was published with unprecedented speed in order to draw attention to “the disastrous state of archaeological sites in the Jawf” (Arbach & Audouin 2004, Audouin & Arbach 2004a, 2004b).<sup>2</sup> The conditions did not permit the uncovering of the entire temple; just 12 pillars not far from the entrance could be cleared (**figs. 3-4, pl. XXVII:1**), some of them richly adorned in relief, and inscribed.

The building inscriptions on the same pillars mention Alamnabaṭ Amar, son of Labuʿān. This ruler of Nashshān was a contemporary of Karibʿīl Watar, son of Ḍamarʿalī, ruler of Saba, who is usually dated c. 700 BCE (see Appendix).

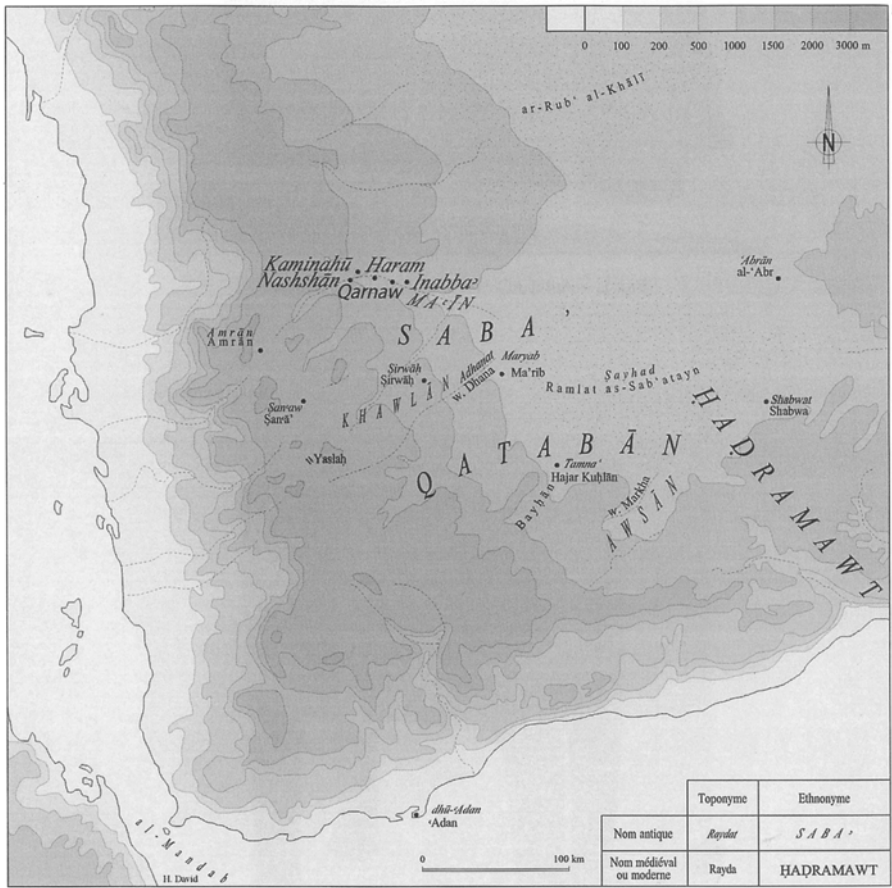
It is chiefly the table scenes on two among the pillars that are addressed in what follows.<sup>3</sup> The conclusions of Rémi Audouin, Mounir Arbach and Christian Robin constitute the starting point, and are then expanded in search of the imagery's foreign origins and local adaptation. The layout of the Sawdā' table scenes immediately brings to mind monumental ancient Near Eastern images. Related scenes are known in Mesopotamia and the Levant already in the third and second millennia (e. g. Ziffer 2005, to cite a

---

<sup>1</sup> An *extra muros* temple was excavated in the 1980s (Breton 1990, 1992).

<sup>2</sup> This part of Yemen is not fully controlled by the central government, and illicit digging is rife. Numerous finds from these digs were sold in Europe, among them the inscribed bronze altars or offering tables in **pIs. XXVII:2, XXX:2**.

<sup>3</sup> My warm thanks to Tallay Ornan for numerous insightful observations.



**Fig. 1** Sawdā' location map, general (Gajda 2003: 1222).

recent study), but it is evidently their early-first-millennium Syro-Hittite descendants by which the Sawdā' compositions were inspired. Much of the other new Sawdā' imagery, and also components of the table scenes themselves, seem to be of local origin (Audouin & Arbach 2004a: 53, 57; compare Audouin 1996; Antonini 2004; Sass 2005: note 175).

*1. The decorated monoliths of the new Sawdā' temple*

The entrance portico of the temple, on the south, constitutes of six plain pillars. Further inside, or north, are found three pairs of monoliths, numbered 1A, 1B, 2A, 2B, 3A, 3B by Audouin and Arbach, with relief decoration and inscriptions on the southern face only, the one facing the entrance

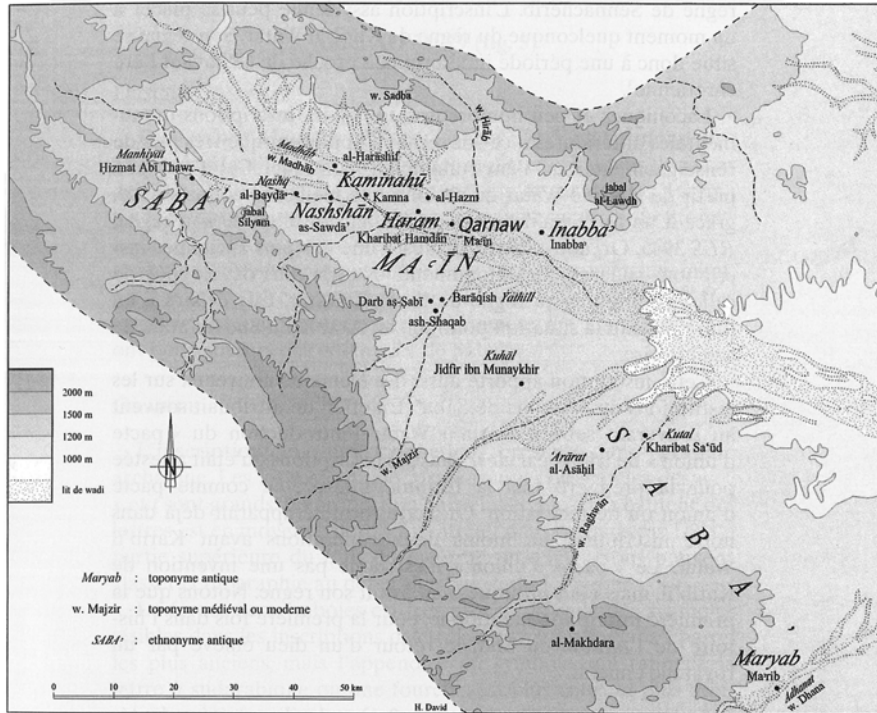


Fig. 2 Sawdā' location map, detail (Gajda 2003: 1223).

portico (fig. 4). For those entering the temple, the A-monoliths are on the left and the B-monoliths on the right. In each pair, one monolith is a mirror image of the other, the inscriptions included, which permits any detail missing in one pillar to be restored on the basis of its counterpart.

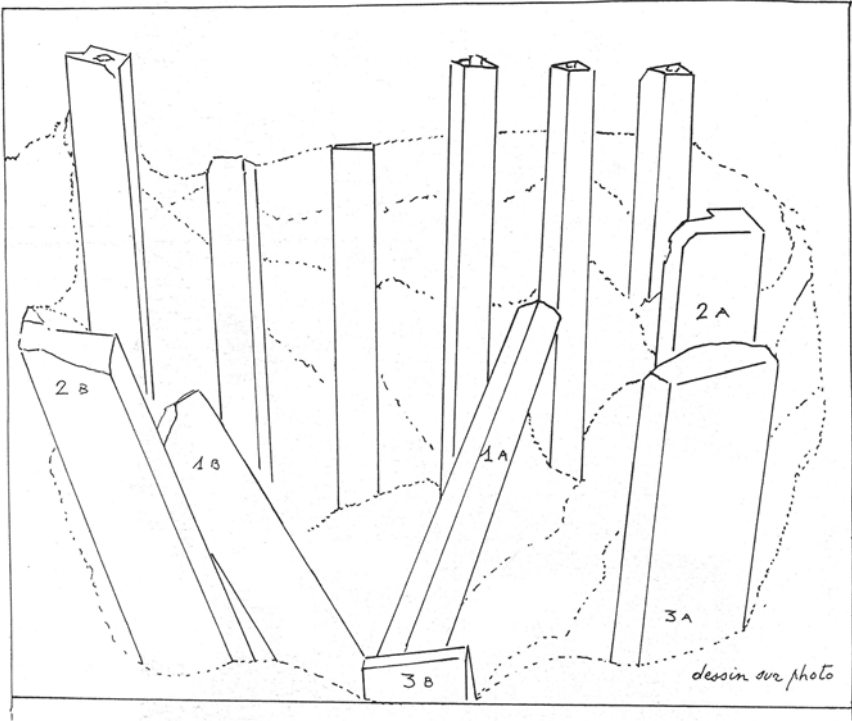
### 1.1. Monoliths 1A and 1B

These monoliths, 70 cm wide, bear *inter alia* the table scenes (Audouin & Arbach 2004b: 1290). The monoliths are eroded at the top, where they had longest been exposed to the elements. Now fallen,<sup>4</sup> they are besides broken, their lower parts still buried. The preserved sections comprise two “sequences” (fig. 5).<sup>5</sup> The top sequence, in a frame of alternating ibexes and ostriches, contains six scenes, or compositions, numbered 1-6 from top to bottom, of which the first five are also inscribed. The similarly framed

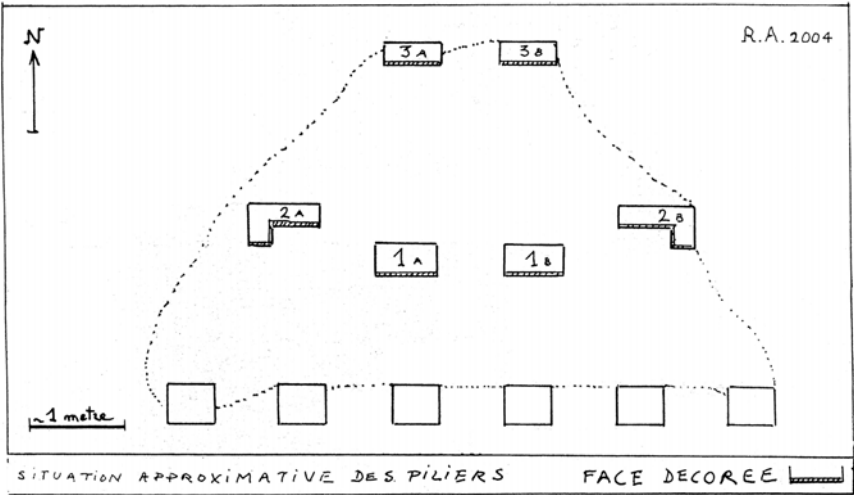
<sup>4</sup> Thus photography — both the angle and the lighting — was seriously hampered, a drawback largely remedied by Audouin's drawings, however.

<sup>5</sup> No comparable illustration for Pillar 1A. “Sequence” is the term employed by Audouin and Arbach.





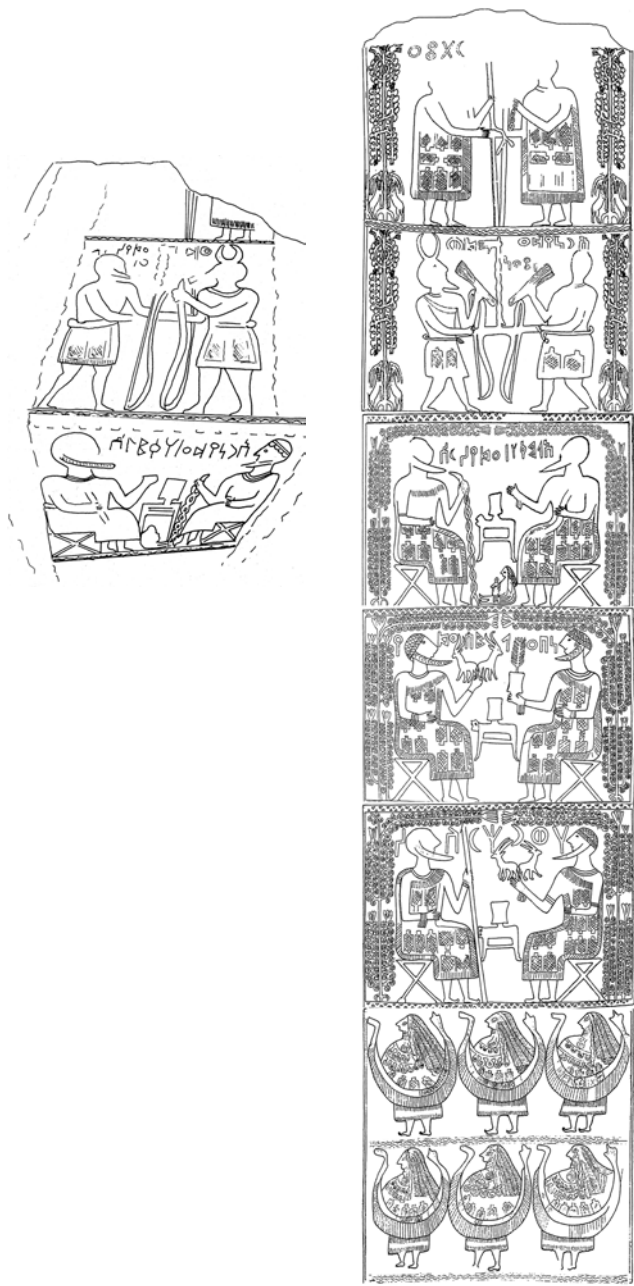
**Fig. 3** Sawdā', location of the monoliths (Arbach & Audouin 2004: fig. II top).



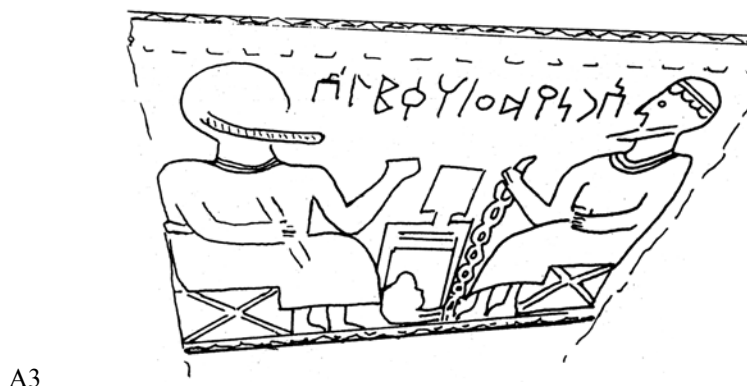
**Fig. 4** Sawdā', plan of the excavation (after Arbach & Audouin 2004: fig. II bottom).



**Fig. 5** Sawdā' Monolith 1B (Audouin & Arbach 2004b: fig. 3).



**Fig. 6** Sawdā' Monoliths 1A, 1B, first sequence, drawing (left: Arbach & Audouin 2004: fig. XIII; right: composite of Audouin & Arbach 2004b: figs. 4-8).



A3

**Fig. 7a** Sawdā' table scenes, drawing of composition A3 (Arbach & Audouin 2004: fig. XIII bottom).

sequence beneath, not dealt with herein, has two compositions separated by the building inscription.

Compositions 1-5 display two facing deities each, all male, accompanied by their names (**fig. 6**; Audouin & Arbach 2004b: 1299).<sup>6</sup> In Compositions 1 and 2 the deities are shown standing, and in Compositions 3-5 seated; the two groups differ also in their framing. The names are:<sup>7</sup>

- |  |          |
|--|----------|
| 1. 'Aṭṭar and ... [name missing]           | Standing |
| 2. Wadd and Aranyada' Yaṭi'an <sup>8</sup> | Standing |
| 3. Aranyada' and Almaqah                   | Seated   |
| 4. Yada'ismū and Nab'al                    | Seated   |
| 5. Nakrah and Hiwār                        | Seated   |

The two topmost pairs – the standing ones – were understood as the local pantheon; the next three pairs as the deities of Nashshān itself (Aranyada'), of Saba, the then leading South Arabian power and also ruler of the

<sup>6</sup> For most of these deities the present association of image and text is the first indication that they are gods and not goddesses (Robin & Arbach 2004: 30). At the round table "Dieux et déesses d'Arabie: images et représentations", held in Paris in October 2007, Sabina Antonini and Mounir Arbach proposed, independently of one another, that the figures in the Sawdā' reliefs represent the *rulers* of the Jawf kingdoms, and of Saba, each accompanied by the name of his chief deity. I prefer to retain the understanding of these figures as deities until Antonini and Arbach's interesting suggestion is further substantiated, for instance a justification presented for regarding the animals held by two of the figures as sacrificial rather than as divine attributes.

<sup>7</sup> In "conventional" vocalization (Robin & Arbach 2004: 30). The transliteration is 'ṭṭr and ... [name missing], wd and 'myd' yṭ'n, 'myd' and 'lmqh, yd's'm and nb'l, nkrh and hwr.

<sup>8</sup> Yaṭi'an may be the name of the god's temple (Audouin & Arbach 2004b: 1293; Robin & Arbach 2004: 30).

B3



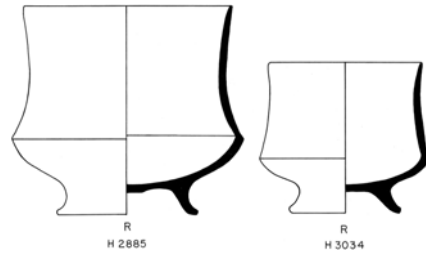
B4



B5



**Fig. 7b** Sawdā' table scenes, drawings of compositions B3-B5 (Audouin & Arbach 2004b: figs. 5-7 respectively).



**Fig. 8** Hajar Bin Humayd pottery vessels (Van Beek 1969: fig. 55).

upper parts of the Jawf (Almaqah), and the deities of four Jawf kingdoms that were apparently Nashshān's vassals at the time (Audouin & Arbach 2004b: 1304; Robin & Arbach 2004: 29-31). Aranyada' appears to be the principal deity venerated in the temple,<sup>9</sup> which is understandable: he is the chief god of Nashshān and the only one present in both groups, in the latter paired with the god of the senior Saba (*loc. cit.*).<sup>10</sup>

The sixth, anepigraphic composition shows six females, probably dancing, in two registers (on their identification see Audouin & Arbach 2004a: 1296).

## 2. The Sawdā' table scenes

'Frames' 3, 4 and 5 on Pillars 1A and 1B are the table scenes (**figs. 7a-b, pls. XXVIII-XXIX**). The three on Pillar 1B are nearly intact; among their Pillar 1A counterparts, only Composition 3 and a little of 4 were documented. (A photograph of pillar 1A with more compositions is practically

<sup>9</sup> First pointed out by Christian Robin (cf. Audouin & Arbach 2004b: note 2; Arbach, Audouin & Robin 2004: 23).

<sup>10</sup> Assuming that Aranyada' was no. 1 of the six gods in Compositions 3-5 (following Robin & Arbach 2004: 30-31), the 'inside' gods in each composition (**fig. 7a-b**) are listed first here: Aranyada' and Almaqah, Yada'ismū and Nab'al, Nakrah and Hiwār. The sequence of the three divine duos corresponds to the geography of their territories from the higher to the lower reaches of Wadi Madhāb (**fig. 2**; Robin & Arbach 2004: 31), but the order within each pair does not:

Geographical order	'Inside' gods first	'Outside' gods first
Saba [Manhiyat], Nashshān	Nashshān (Aranyada'), Saba (Almaqah)	Saba (Almaqah), Nashshān (Aranyada')
Kaminahū, Haram	Haram (Yada'ismū), Kaminahū (Nab'al)	Kaminahū (Nab'al), Haram (Yada'ismū)
Ma'in, Innaba'	Ma'in (Nakrah), Innaba' (Hiwār)	Innaba' (Hiwār), Ma'in (Nakrah)

There is no full correspondence with the geographical order, neither when the 'inside' gods are listed first, nor when the 'outside' gods are.

illegible: Arbach & Audouin 2004: fig. XIV = Audouin & Arbach 2004a: fig. 14; see note 4.)

### 2.1. Features common to all Sawdā' table scenes

All compositions are framed with stylized, lush vegetation, an arbour within which each pair of gods is seated on simple folding stools, an offering table between them. The gods are distinguishable by their attributes but otherwise they are alike. The attribute is held in the 'inside' hand of each (left hand of the god on the left, right hand of the god on the right). The 'outside' hand of each god lies in his lap. On his right wrist each god wears what looks like a broad bracelet or band, with tassels; where visible, there is a narrower adornment on the left wrist. Significantly, all this does not change with the mirror imaging. If the said device *had* to be on the right hand, whereas the same requirement did not apply to the attribute, has the importance of the latter been less? Were the ornaments on the right wrist time-honoured native accoutrements, and the hand-held attributes an innovation inspired by Syro-Hittite imagery (see § 3.1.)?

All the gods are bearded. Wherever visible they are wearing a close-fitting cap (or is it their hairdo, as Audouin and Arbach [2004b: 1296] seem to think?) with a headband. They are dressed in long garments decorated (embroidered?) with motifs not confidently identified but that seem to be local and not Syro-Hittite in origin.<sup>11</sup> The fringes of the garments are hatched. Where sleeves seem to be visible they end above the elbow; alternatively the garments may be sleeveless and the said lines represent armlets. The gods' feet in Compositions 3 and 4 are apparently bare, and in Composition 5 clad in shoes with turned-up toes, but none of these observations are absolutely certain.

The offering tables, each with an animal's head on the left and with feet terminating in bulls' hooves, quite resemble one of the offering tables in bronze from Sawdā', now in the Louvre (**pl. XXVII:2**). The bronze table and its counterpart (**pl. XXX:2**) also show that the single animal head visible in profile in the Sawdā' reliefs is the two-dimensional rendering of a row of several such heads in very high relief – a well-established South

<sup>11</sup> Audouin & Arbach (2004b: 1299) understood them as "votive plaques". A bone plaque of similar outline, 125 × 55 × 5 mm, its handle pierced, was bought from a local man by the members of the French-Italian expedition to Tamna', capital of Qataban. The object, bearing an incised decoration of a stylized tree and two winged sphinxes, was compared to two others, found in the 2000 season at Tamna' in a context of the first to second centuries AD (Antonini 2002: 46-48, pl. 34). Considering the incised decoration and suspension hole, Antonini (*loc. cit.*) suggested an amuletic function. Another partial comparison closer in time – the early first millennium – is a handled terracotta plaque decorated in relief, 270 × 150 × 20 mm, from Yalā (Sass 2005: 97, with bibliography, and fig. 22 on p. 102).

Arabian device.<sup>12</sup> What looks like a top-heavy chalice is placed on each table. Pottery vessels from roughly contemporary levels at Hajar Bin Humayd in Qataban, albeit with a concave wall (**fig. 8**), are the closest comparisons that I found. The low to medium-high foot is characteristic also of numerous other pottery types from that site (Van Beek 1969: fig. 23 and *passim*). One is tempted to understand the receptacle placed on the Sawdā' tables as an incense burner, but it does not resemble the typical object.

## 2.2. Features distinguishing the individual Sawdā' table scenes

These are chiefly the attributes held in the gods' hands,<sup>13</sup> and also the woman and child in Scene 3.

*Composition 3.* The 'inside' god (right in Pillar 1A, left in Pillar 1B; see **fig. 7**), identified as Aranyada', the chief god of Nashshān, holds a long, twisted object in his 'inside' hand (right in Pillar 1A, left in Pillar 1B). I do not know whether this attribute's identification as a staff (Audouin & Arbach 2004b: 1293) is justified.<sup>14</sup> As can be seen more clearly in Relief 1A (**pl. XXVIII:1**), the top of this object, where the two twists become one, is pointed and slightly curved. The 'outside' god, identified as Almaqah, the chief deity of Saba, holds a now effaced object in his 'inside' hand.<sup>15</sup> Below the table a woman with long hair and a pleated dress, a child in her lap, is depicted sitting on the floor, in a zone left empty in Compositions 4 and 5.

*Composition 4.* The 'inside' god, identified as Yada'ismū, the god of Haram, holds by two of their hind-legs two horizontal, addorsed miniature gazelles in his 'inside' hand. The 'outside' god, identified as Nab'al, the god of Kaminahū, holds a receptacle, identical to the one on the table, in his 'inside' hand, from which a branch or stalk of grain is sticking out. The receptacle is just barely visible also at the bottom of **pl. XXVIII:1**. And it has a parallel of sorts at Ma'in (Antonini 2004: fig. 7b, pl. 29a), though the link between the two remains unclear.

*Composition 5.* The 'inside' god, identified as Nakrah, the god of Ma'in, holds a long staff in his 'inside' hand. The 'outside' god, identified

<sup>12</sup> Such are very common in stone in South Arabian art (e. g. Robin & Arbach 2004: 214).

<sup>13</sup> Note that one of the gods, Hiwār in Scene 5 (**pl. XXIX:4**), is clearly shown with an open palm (this was kindly pointed out to me by Christoph Uehlinger). Still, judging by the other gods, who have their fingers around the said objects and animals (except Almaqah, where the relevant spot is effaced), all these can be taken with reasonable confidence to be hand-held.

<sup>14</sup> At the Paris round table (see note 6) Sabina Antonini and Christian Robin proposed to regard this object as two entwined snakes, a motif well known in the earliest South Arabian imagery (cf. Antonini 2004: *passim*). But the twisted device in Sawdā' Composition 3 does not show snakes' heads.

<sup>15</sup> "Possibly a child?" in Arbach, Audouin & Robin 2004: 27.



as Hiwār, the god of Innaba', holds by two of their hind-legs two horizontal, addorsed miniature oryx-antelopes in his 'inside' hand.<sup>16</sup>

*Overview of Compositions 3-5*

Composition No.	God's name	Territory	Attribute	Other motifs
3	'inside'	Aranyada'	Nashshān	Long twisted object Woman and child
	'outside'	Almaqah	Saba	
4	'inside'	Yada'ismū	Haram	Addorsed gazelles
	'outside'	Nab'al	Kaminahū	Receptacle, with branch
5	'inside'	Nakraḥ	Ma'in	Staff
	'outside'	Hiwār	Innaba'	Addorsed oryx-antelopes

*3. The Syro-Hittite roots of the Sawdā' table scenes*

Some of the foreign motifs and compositions found in the earliest South Arabian monuments may ultimately be traced back to Mesopotamian prototypes (Audouin & Arbach 2004b: 1303-1304), but the likes of the Sawdā' table scenes are not at all common on Neo-Assyrian, let alone Neo-Babylonian monuments. They abound, however, in funerary monuments of the Syro-Hittite states in southern Anatolia and northern Syria in the ninth and eighth centuries (Sass 2005: 183). Bonatz (2000) has assembled nearly 50 such monuments among which 13 depict two seated persons facing each other across a table (**figs. 9-10**).<sup>17</sup> Moreover, the source of the similar Sawdā' scenes can probably be pinpointed to the small kingdoms of Gurgum and Sam'al. Eight among the said 13 steles are provenanced: four from Maraş, Gurgum's capital, and another four from sites in the environs of Zincirli, the site of Sam'al's capital (**fig. 11**). From Zincirli itself comes a gate orthostat with a similar scene (**fig. 12**; see § 3.2.). Nowhere else has such a concentration of monuments with the said scene been found; it is thus reasonably likely that the prototypes for the Sawdā' scenes stood in Maraş and Zincirli.

<sup>16</sup> These animals, and the gazelles in Composition 4, are identifiable by the different curvature of their horns; see Keel 1990: 263-265 on the diverse horned animals in ancient Near Eastern imagery.

<sup>17</sup> Bonatz 2000: nos. C21-C28, C30-C34 on pp. 18-19 and pls. 12-14. C30 is our **fig. 10**, C33 our **fig. 9**.



**Fig. 9** Maraş stele, Istanbul Archaeological Museums 7694 (Hawkins 2000: pl. 124).



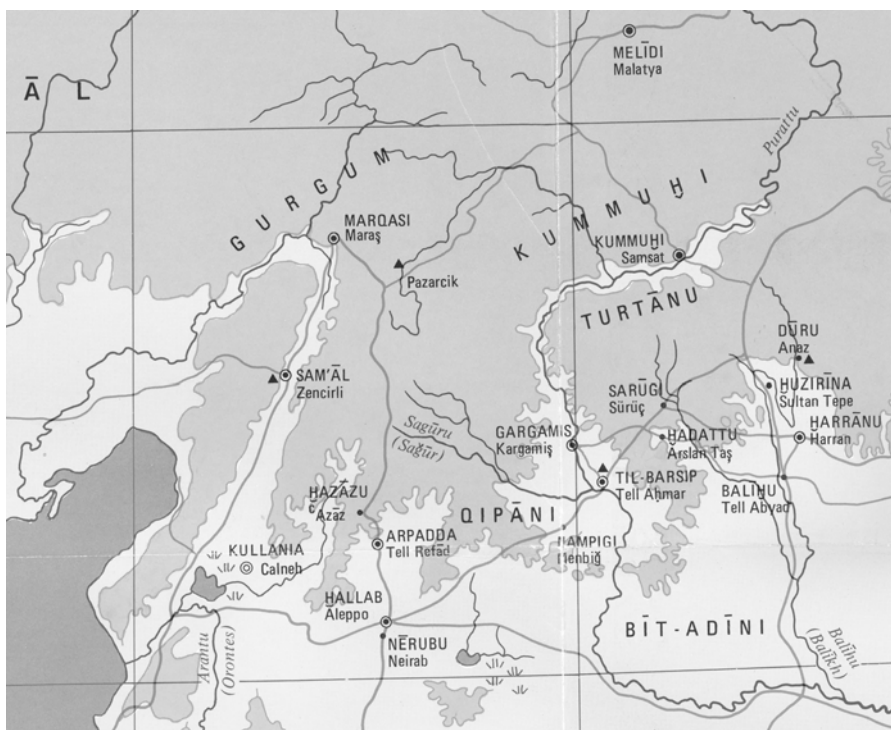
**Fig. 10** Maraş stele, Gaziantep Archaeological Museum 2.1.82 (Courtesy Gaziantep Archaeological Museum, photograph: B. Sass).

### 3.1. The particulars of the Syro-Hittite table scenes versus their Sawdā' derivatives

In general subject matter and layout, the table scenes at Sawdā' resemble much their Syro-Hittite prototypes, but there are differences in the details. Some examples follow:

- *The style.* Much of the relief is relatively low, enhanced with incisions more than with modelling (Audoin & Arbach 2004b: 1299).<sup>18</sup> This is definitely not adopted from the Syro-Hittite prototype, but is apparently local Arabian.
- *The participants* in the Syro-Hittite table scenes may be two men, two women, or a man and a woman. At Sawdā' they are all male.

<sup>18</sup> Up to the present discovery, most decorated monuments from early-first-millennium southern Arabia were incised; only few fragments in relief were hitherto known (Audoin & Arbach 2004b: 1299). Typically arranged in long, narrow, vertical bands, the incised decoration may have been the new, monumental rendering in stone of tapestries that in earlier periods served as wall hangings in temples (and probably elsewhere) or as parts of movable shrines (Sass 2005: note 175). Also some among the present Sawdā' reliefs not addressed in this paper (e. g. Audouin & Arbach 2004a: 42) evoke the impression of weaving, or even embroidery.



**Fig. 11** Map of the northern Levant (Parpola 1987, detail).

- *The chairs.* None of the chairs in Bonatz's 13 examples are folding; all are solid. A single pair has no back, as in the Sawdā' examples, but all the others have it; on one stele from Maraş (**fig. 10**) the chairs also have armrests. Folding chairs or stools are likewise missing from the Syro-Hittite table scenes with only *one* seated person.
- *The tables,* on the other hand, are by and large folding in the Syro-hittite monuments, again differing from the Sawdā' examples. Only one table, in Bonatz 2000: no. C31, an unprovenanced stele, is solid and probably rectangular, but its legs do not show animal's hooves, present at Sawdā'.<sup>19</sup> Yet some of the table scenes with a single seated person display solid, apparently rectangular tables as in the Sawdā' reliefs,<sup>20</sup> one or two of them with legs ending in animals' feet. The placing of the table, often proportionally too small, high above the floor on which the chairs are set is a marked Syro-Hittite trait (**fig. 12**; cf. Bonatz 2000: 38a and nos. C21, C22, etc.) adopted by the Sawdā' sculptors.

<sup>19</sup> The animals' heads on the left of the Sawdā' tables are clearly a local trait (see § 2.1., with note 12).

<sup>20</sup> Bonatz 2000: C15, C16, C35, C36, C41, C48.



**Fig. 12** Zincirli orthostat, Istanbul Archaeological Museums 7778 (Soldi & Padrazzi 2006: 266).

- *The fare.* The Levantine tables are habitually laden with food and drink; the table scenes clearly depict a meal, or banquet. The Sawdā' tables bear only one receptacle each, seemingly filled with either drink or incense.
- *The hand-held objects.* In many Syro-Hittite table scenes with two participants, each of the latter is holding something in each hand; only rarely is one hand (the one not raised) empty. A cup is raised by at least one of the partakers in each stele; a mirror or a spindle may be held by the women, an ear of wheat and a bunch of grapes by the men, who occasionally also hold a staff in their other hand (Bonatz 2000: 36-38). Probably for considerations of space and symmetry, the raised hands are commonly the 'inside' ones (**figs. 9, 12**), but twice it is the 'outside' hand of one of the persons (**fig. 10**),<sup>21</sup> so that both participants are raising their right hand - in which the cup is held. In the Sawdā' scenes the objects are divine attributes, held exclusively in the 'inside' hand while the other is empty.

### 3.2. The meaning of the Syro-Hittite table scenes versus their Sawdā' derivatives

The majority of the early-first-millennium table scenes on Syro-Hittite monuments appears on funerary steles, as noted, depicting the deceased.

<sup>21</sup> The other stele is Bonatz 2000: No. C31, of unknown provenance.

But six orthostats are also known, decorating city gates or buildings in Malatya, Carchemish, Zincirli and Karatepe (Bonatz 2000: 60). Two of these (**fig. 12** from Zincirli; the other is from Malatya) show a pair of seated figures, as in Sawdā'.<sup>22</sup> The funerary steles, though hardly ever found *in situ*, are considered to have been stand-alone, whereas the orthostats obviously formed part of a larger pictorial scheme. Who, then, is depicted in the table scenes on orthostats?

If the monumental scene of one or two persons at table is so widespread on funerary steles, this may well have confined this scene to the mortuary sphere in other monuments too (Bonatz 2000: 158a, following Joachim Voos). Thus Çambel and Özyar (2003: 103-104) suggested for the two table scenes at Karatepe that their central figure is a deceased king, hence Urikki or the eponymous Mopsos, possibly even deified.<sup>23</sup> Most table-scene orthostats from elsewhere are also considered to depict dead kings, as part of the royal subject matter of the said monuments. Gerlach (2000: 252-253), while accepting that all table scenes in monumental Levantine art of the early first millennium may be funerary, suggested that the same not necessarily applies to the non-monumental (but Levantine) or non-Levantine (both monumental and not).<sup>24</sup> Thus, for instance, in Assyrian palace reliefs a successful hunt, a victorious war, and so on, may indeed be celebrated with a banquet. But it should be remembered that the depiction of these festivities is much more elaborate; self-contained table scenes with two persons as at Maraş and Sawdā' do not exist in these Assyrian monuments. In small-scale art, two persons at table may be found, for instance, on two early-first-millennium objects of unknown provenance, a cylinder seal (Hrouda 1990: pl. 24b) and a stone pyxis (Orthmann 1971: pl. 70f).

Deities as at Sawdā' seem never to be shown in table scenes on Levantine monuments of the early first millennium (Bonatz 2000: 115b with notes 180 and 181 on p. 196), except perhaps deified dead rulers – above. They appear, albeit differently, in the contemporary minor arts. On a cylinder seal in the Assyro-Babylonian style of the late eighth to late seventh century discovered at Nerab, near Aleppo, Ištar, identified by her nimbus, is seated before a table, faced by a female worshipper (**pl. XXX:1**; cf. Bonatz 2000: 61b). For similar seals of unknown provenance see Porada 1948: nos. 699 and 700. These scenes have a sole seated deity; but even if an early-first-millennium Near Eastern scene in the minor arts showing two seated deities facing each other across a table exists, it would be a rarity. For now there is no change in the conclusion that the likeliest prototype of the Sawdā' compositions is the mortuary monuments from Maraş and Zincirli.

<sup>22</sup> The others have one seated person.

<sup>23</sup> The names of the recently-deceased Urikki and of Mopsos are both mentioned in the inscriptions from the site.

<sup>24</sup> See also Bonatz 2000: 63.

4. *Synopsis. Communication of the Syro-Hittite table scene to Arabia:  
How, what and why?*

4.1. Background

The early-first-millennium reemergence of states in the Levant, coupled with the renaissance in Assyria and to a certain extent also in Babylonia, led (among many other developments) to a vast increase in the demand for incense (Eph'al 1982: 4, with some difference on the chronology; Sass 2005: 116-119, 130). Following the domestication of the camel not too long before, southern Arabia was well suited to meet the challenge. The thriving overland trade in aromatics, and the immense riches and openness to the Near East that came with it, had a deep impact on South Arabian society. The alphabet was adopted, states were founded, fortified cities and monumental buildings constructed and embellished with images and inscriptions. Much of the inspiration had come from the north – the alphabet, the concepts of statehood and monumentality, building techniques. Yet a good deal is also due to local creativity: Arabian monumental stone architecture and monumental inscriptions surpass anything known from the contemporary Near East;<sup>25</sup> if a model existed, it must have been Egypt.

The geographical setting for the realization of the incense boom was the interface between mountains and desert – where on the one hand the camel caravans would find enough water originating in the mountains *and* travel with ease on their way northwards from the incense sources, and where on the other hand the water, from wells and flashfloods, the latter ingeniously managed, could supply the new urban centres and their growing needs (see **fig. 1**).<sup>26</sup> The beginnings of the South Arabian states are habitually assigned to the eighth century, and the unification by Saba under Karib'il Watar to c. 700 BCE (see Appendix).

This, in a nutshell, is also the background of the Sawdā' reliefs discussed here. As indicated by the inscriptions on the same monoliths, the scenes were carved in the days of Alamnabaṭ Amar, son of Labu'ān, a ruler of Nashshān and contemporary of Karib'il Watar.

<sup>25</sup> It was her failure to admit this Yemeni superiority that, at any rate in part, must have led Jacqueline Pirenne to the wrong track of the Classical Greek ancestry of the Arabian alphabets with its ensuing historical conclusions (Pirenne 1955: 19, 41-42; 1956: 99-101). Surprisingly, she chose to ignore clear evidence supporting the introduction of these alphabets under no Greek influence at least a quarter millennium earlier, namely Neo-Assyrian cylinder seals with Arabian legends known since the 19th century (cf. Sass 1991: note 31; 2005: 125-126, 131-132). All this is more surprising still in view of Pirenne's solid work, fundamental even today, on the *relative* chronology of the Arabian alphabets.

<sup>26</sup> The literature about these subjects is vast; for an overview, various chapters in the books accompanying the recent Yemeni exhibitions in Europe, such as Robin & Vogt 1997, and Simpson 2002, may be consulted.

#### 4.2. How was the Syro-Hittite table scene communicated to Arabia?

The three Sawdā' table scenes, so far unparalleled in southern Arabia and strikingly resembling Syro-Hittite prototypes, in particular those from Maraş and Zincirli, are examples from monumental art of the northern influences just mentioned. The South Arabians appear to have been so impressed by the table composition observed in a land nearly 3000 km away, that they made it their own. The scene may well have been communicated directly: It is reasonable to assume that in the ninth and eighth centuries Arabian caravaneers frequented Maraş and Zincirli. Back home, they would have described the monuments they saw,<sup>27</sup> possibly also showing off movable works of art with similar scenes acquired in these far-off countries.<sup>28</sup> The northern monuments in question must have been readily accessible: The Zincirli orthostat has indeed been part of the outer gate of the inner city, but what about the funerary steles? Were they placed over tombs? In funerary chapels? In other temples? As none have been properly excavated, the question remains for now open (Orthmann 1971: 84).

#### 4.3. What of the Syro-Hittite table scene was communicated to Arabia, and what was dropped, added or changed locally?

The table scenes were adopted at Sawdā' with their original connotation changed: Rather than deceased humans, holding emblems of abundance and settled life, the participants at Sawdā' seem to be gods holding their attributes.<sup>29</sup>

We turn to the specifics of the table scene in its new homeland. While the ancient South Arabians, like everyone else, surely had in their minds' eye images of their deities and of the attributes accompanying them already before they had begun depicting their divine world in monumental art, actual earlier images are so far unknown to us. The six seated Sawdā' gods, all alike and wearing identical garments and accessories, are differentiated by their attributes only. It is therefore justified to ask whether these captioned figures matched the images of the corresponding gods in South Arabian tradition of the time (Audouin & Arbach 2004b: 1304), and also

<sup>27</sup> The foreign model of the two pairs of standing gods facing each other with nothing in between at Sawdā', on the other hand, could have been also Assyrian, such as the throne pedestal of Shalmaneser III (858–824) from Fort Shalmaneser at Nimrud, showing the encounter of the Assyrian king with Marduk-zakir-šumi (855–819) king of Babylonia (Pritchard 1969: no. 821). And an orthostat with two such standing persons comes from Zincirli (Orthmann 1971: pl. 56a).

<sup>28</sup> For example the cylinder seal and stone pyxis mentioned above. Such have not yet turned up among the finds from excavations in Yemen, however.

<sup>29</sup> Audouin and Arbach (2004b: 1303–1304) thought that “the initial meaning seems to have eluded those who reproduced them”. How can one be sure that the change was not deliberate?

whether the various attributes held in the gods' hands are traditional or recently-adopted ones.

A full answer is for the time being impossible. But it can be said that even though these divine images, set in an imported composition as they are, clearly constitute a break with tradition, the rupture seems not to have been total. That the imagery also harks back to extant religious perceptions is suggested by the following, with their seemingly Arabian origins:

- the 'plaques' on the gods' garments;
- the ornament each god is wearing on his right wrist;
- the woman and child in Composition 3;
- the animals' heads on the left side of the table;
- the pairs of animals – gazelles and oryx-antelopes – serving as divine attributes in Compositions 4 and 5 (these belong to the local fauna - but to nearby regions too – and remain most common in South Arabian art until the advent of Islam);
- the clearly non-Syro-Hittite style of the table scenes.

On the other hand, the following may join the subject-matter and general layout of the table scenes, and undifferentiated divine images, as novel or newcomer elements in the Sawdā' reliefs:

- the holding of objects in the hands: while obviously universal, this is such an essential ingredient of the Syro-Hittite table scenes, that its prominence at Sawdā' is likely part and parcel of the adoption.
- The receptacles on each table, looking exactly like their counterpart serving as divine attribute in the hand of Nab'al (**fig. 7b**). This dual function might indicate a symbol-system not yet full-grown.

Just like southern Arabia's socio-political structures in the early first millennium (cf. Schiettecatte 2007), the religious imagery and the perceptions behind it will have undergone significant developments in this period of the first states, while presumably holding on to existing features considered indispensable, or to such veteran features that fitted into the new schemes anyway.

4.4. Why? Or for what purpose was the Syro-Hittite table scene communicated to Arabia, and why was the display in superimposed pairs chosen?

It is clear that the imported table scenes served at Sawdā' another purpose than in their homeland. This new purpose could have been the representation of a divine assembly, or alliance – of the gods of Nashshān (and Saba) on the one hand, and of most other Jawf statelets on the other – an *ad hoc* pantheon reflecting a new political situation (references in § 1.1. above). Such an expansion of a pantheon or the adoption of new elements of religious imagery in the wake of territorial expansion is by no means unique.

Thus Babylonian Marduk and Nabû began in the early second millennium to be associated with the snake-dragon Mušḫuššu, even though they



are not snake-related gods originally. This is why Wiggermann (1993-97: 458-459, with previous bibliography) has suggested that the two Babylonian gods annexed the Mušḫuššu from Tišpak, the god of Eshnuna, following the conquest of the city by Hammurabi. Aššur too has undergone several transformations, all stemming, according to Lambert (1983), from this god's 'neutral' origins as the deified city, without known family, standard epithets, and so forth. He could thus take on such characteristics as suited specific chapters in Assyria's history.<sup>30</sup> And in Hatti, "[t]he more the kingdom on earth expanded, the more the kingdom of heaven expanded as well. ... [T]he growth of the Hittite pantheon was a direct result of territorial acquisition" (Singer 1994: 101).

In the case of the Sawdā' reliefs, the suggestion of a politically-motivated enlargement of the pantheon could only have been made because the deities in question are identified by captions; the images alone are not enough. Precedents for such labelling exist in the ancient Near East but they are rare – unfortunately, I may add, for although the divine images of Mesopotamia and the Levant are better known, numerous uncertainties remain. Captions are found, for instance, on a twelfth-century Babylonian entitlement record (*narû* or *kudurru*, Seidl 1989: no. 29 on p. 28), on the eighth-century stele of Šamaš-rēš-ušur from the Middle Euphrates region (Cavigneaux & Ismail 1990) and on a bronze shield from Anzaf in Urartu (Belli 1999) dated c. 800 BCE. Back to the Sawdā' captions, why were they inserted, in monumental script but somewhat irregularly, in the available spaces at the top after the relief was ready? I do not think that the evidence at hand permits to decide between a mere enhancement of divine figures whose attributes identify them anyway, and an essential aid to the faithful, who were groping their way in a strange new divine world.<sup>31</sup>

We have reached the last question of this paper – why was the representation in superimposed pairs chosen? In other words, why were only two gods depicted in each frame and not all four standing local gods together, then all the seated six of the new pantheon together?<sup>32</sup> True, there is not necessarily a contradiction between the representation of an event involv-

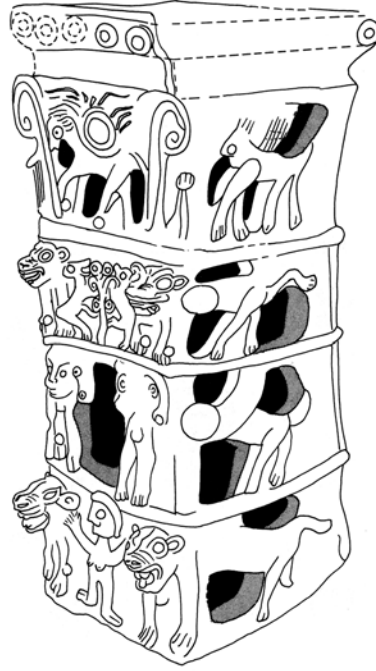
<sup>30</sup> For instance of Adad, Enlil or Marduk (Lambert 1983: 86).

<sup>31</sup> It remains unclear why Composition 6, not discussed here, has no caption, the more so as the four figures in the bottom scene of the second sequence on Pillars 1A and 1B (likewise not discussed herein, see Audouin & Arbach 2004b: 1297-1298) are identified by an inscription as *bhnt* 'l, "The daughters of Il".

<sup>32</sup> Surely the reason was not lack of expertise: the early South Arabians, though having a preference for long, narrow vertical bands decorating their monuments, were not limited to this format; they also created latitudinal scenes such as the dancing females in **fig. 6**, and others (e. g. Antonini 2004: figs. 3, 4, 7). And, as is well known, the South Arabians have turned out monumental inscriptions in a horizontal layout many metres long, such as **pl. XXX:3**.



**Fig. 13** Mari 'investiture' fresco (Fortin 1999: 57).



**Fig. 14** Taanach stand (Beck 1994: fig. 9).

ing several gods and the hierarchical grouping of these gods in pairs, but exactly what the ancient South Arabians had in mind in this respect is among the questions that the present paper could not answer. All the same I wish to take the suggestion that the three superimposed table compositions denote a hierarchy (Robin & Arbach 2004: 30) a step or two further.

That higher up could signify more important is quite obvious; it is exemplified for instance in the Babylonian kudurru, where the witness deities are arranged by importance from top to bottom (Seidl 1989). The early-second-millennium 'investiture' wall painting from Mari and the early-first-millennium Taanach stands (**figs. 13-14**) have been interpreted in a similar manner. Moreover, the vertical arrangement of the Mari and Taanach 'frames' from bottom to top is considered to represent also the horizontal layout of a temple from the entrance to the innermost (cf. Beck 1994: 369).

Returning to Sawdā', I take it that the message of the reliefs was carefully thought out in advance, leaving nothing to chance. Until arguments to the contrary are brought up, my working hypothesis, following Robin and Arbach, is that the order of the deities mattered. Thus the inner hierarchy of compositions 4 and 5 – the depiction of the god of Haram with that of Kaminahū, and of the god of Ma'in with that of Innaba', and the prece-

dence of the former pair – might reflect their rank, even while this is not immediately evident to the modern eye (on the geographical order see note 10). It is far clearer that the association of the god of Nashshān with that of Saba in Composition 3, and the positioning of the pair one frame higher up as first among the seated gods (**fig. 6**), are not incidental.

Bringing in finally the two pairs of *standing* gods (Compositions 1 and 2), according to the above rationale they would be more important than the three pairs of sitting gods underneath. In other words, the local pantheon may have been considered superior to the mostly foreign or adopted one, even though Aranyada<sup>6</sup>, the chief god of Nashshān, appears in both. But are the five reliefs of divine duos symbolizing a mythic event or a reality? Two assemblies in heaven, or the temple's cult statues in their correct sequence, or both? If the Mari and Taanach comparisons apply, it is the four standing gods who belong to the innermost of the Sawdā' temple.<sup>33</sup> And are the six females in Composition 6 (**fig. 6**) thus dancing in the (likewise unexcavated) forecourt? With luck, this issue will be clarified when the temple is entirely excavated and its overall plan revealed.

As is expected in a formative period, some of the new images had taken root, whereas the experimentation with others was sooner or later abandoned. The table scenes might belong to the latter kind.

\* \* \*

To conclude, here are some of the proposals and results again.

- The Sawdā' table scenes were adopted from Syro-Hittite monuments, specifically those from Maraş and Zincirli.
- The communication of the scenes to Arabia may well have been direct, via caravaneers returning home.
- It evidently did not matter to the Arabians that the Syro-Hittite monuments with table scenes were depicting deceased humans, even though the adoption of these scenes in Arabia was undertaken in order to portray the divine world.
- The Syro-Hittite style (unlike the main motifs and layout) was not imitated at Sawdā'.
- Some phenomena observed by Audouin, Arbach, or Robin in the Sawdā' table scenes could be shown here to have ancient Near Eastern precedents. These include: (1) the expansion of a pantheon following territorial expansion; (2) the labelling of divine images; (3) the expression of hierarchy by means of vertical arrangement of the images.
- Several details in the Sawdā' scenes could now be put in sharper focus: (1) the Syro-Hittite origin of the proportions and position of the table,

<sup>33</sup> Audouin & Arbach (2004b: 1299) have suggested that the three table scenes depict an occurrence inside the temple; at the same time they assumed that the two scenes with two pairs of standing gods show an event outside the temple.

table's animal feet, and holding objects in the hands; (2) the local origin of the wrist ornaments and of the animal-heads decorating the tables; (3) the identification of the horned animals.

Questions awaiting further study or discoveries are:

- In what North Syrian contexts did the far-travelling South Arabians see the funerary steles?
- What does the twisted divine attribute in Scene 1 represent?
- What was the mythological role of the woman and child in Scene 1?
- Why were the ten gods in Scenes 1-5 arranged in pairs?
- Are the divine attributes new or traditional?
- What were the gods' images in Scenes 1-5 labelled for?
- Could the vertical arrangement of the gods' images in scenes 1-5 correspond not only to their importance but also to the order of the respective cult statues in the temple?
- Can the order of the divine images in scenes 4-5 be reconciled after all with the geographical order of the gods' realms?
- Are the Sawdā' scenes indeed unique in South Arabia, with no continuation, or is this just an optical illusion stemming from our incomplete knowledge?

There is hope that with the fast-developing archaeological research in Yemen, some, at least, of these uncertainties will be solved in the not-too-distant future.

#### *Appendix. The Chronological Framework*

The Sawdā' temple, constructed, or renovated, by Alamnabaṭ Amar, son of Labu'ān, a local ruler and contemporary of Karib'īl Watar, son of Damar'alī, was dated on palaeographical and historical considerations to around 700 BCE (e. g. Audouin & Arbach 2004a: 49; Robin & Arbach 2004: 39). This view is founded on the widely accepted equation of the said Karib'īl, *mukarrib* ("unifier") of Saba, with Karibilu king of Saba mentioned by Sennacherib c. 685 BCE and of Yīṭa'amar Watar, son of Yak-rubmalik, with Ita'amra, a predecessor of Karibilu, mentioned by Sargon c. 715.

The foregoing includes a new development in South Arabian research. With the continuous stream of new finds the information about Yemeni history of the early first millennium is constantly growing and evolving, and reconstructions suggested just a few years ago may already seem obsolete. So was another Yīṭa'amar (Yīṭa'amar Bayyin, son of Sumuhu'alī) considered for the Assyrian synchronism before his present namesake has recently become known. The name of this 'new' *mukarrib* of Saba was first found written in an archaic ductus on a bronze offering table from es-

Sawdā' (**pl. XXX:2**), a discovery which led Gajda to observe in the *editio princeps* (2003: 1237-1238) that this ruler was a better candidate for the synchronism than the 'old' Yīṭa'amar, since the latter's reign seems to have partly overlapped that of Karib'īl Watar.<sup>34</sup> Then in December 2005, in the temple of Almaqah at Ṣīrwāḥ, not far from Marib, the Sabaeen capital (**fig. 1**), the great inscription of Yīṭa'amar Watar, son of Yakrubmalik (**pl. XXX:3**), was found just opposite the long-known great inscription of Karib'īl Watar himself (RES 3945, 3946). In a preliminary report Nebes (2007: 26) followed Gajda on the Assyrian synchronism even though he left open the question (*ibid.*: note 42) of why the ductus of the new, 7 m long Ṣīrwāḥ inscription is more advanced than that of the bronze offering table and in fact hardly differs from that of the later Karib'īl Watar. If the Ṣīrwāḥ inscription of Yīṭa'amar Watar is not posthumous, I believe that the discrepancy between its script and that of the Sawdā' offering table need not stand in the way of Gajda's suggestion (there are other reasons, addressed below, why this proposed synchronism may be too low): Unlike the cursive script, supposed to mostly reflect its own 'true' age, monumental inscriptions may employ a deliberately archaizing script. In other words, any monumental ductus supplies just a *terminus post quem* unless modernisms – inadvertent or not – are detected (cf. Sass 2005: 71 and *passim*).

A most welcome anchor in the otherwise still floating Arabian chronology of the first half of the first millennium and widely accepted, the Assyrian synchronism is nevertheless not absolutely certain.

- First, the names Yīṭa'amar and Karib'īl were each held by more than one Sabaeen ruler, the distinction being made by the second member of the double name and by the patronymic, but these identifiers are not mentioned in the Assyrian sources. Moreover, as long as the sequence of the Sabaeen *mukarribs* of the early first millennium is still so full of uncertainties, one cannot be sure that by now we know all the relevant Yīṭa'amars and Karib'īls.
- Second, while several pieces of evidence preclude that Karib'īl Watar, son of Ḍamar'alī, the unifier of southern Arabia, was *later* than the early seventh century (Sass 2005: note 181, and pp. 116-117), he could be earlier: The Assyrian synchronism requires dating the first South Arabian kingdoms not before c. 800 BCE. But there is indirect support for the emergence of these kingdoms already in the ninth century (*loc. cit.*), which would call for a higher dating – in the early-to-mid-eighth cen-

<sup>34</sup> The ruler of Nashshān contemporary with the Sabaeen Yīṭa'amar Watar is Malikwaqah, mentioned in the same offering-table inscription. He is presumed identical with Malikwaqah Rayd, son of 'Ammī'alī, known from another Sawdā' inscription, and considered to have preceded the age of Karib'īl Watar by two or three generations (Gajda 2003: 1230-1233; Robin & Arbach 2004: 39). If the present Assyrian synchronism is accepted, two generations are perhaps enough, given the 30-year distance between the mentions of Ita'amra and Karibilu in the Assyrian sources.

tury – of the unification under Karib'īl Watar. If this is so, the Ita'amra and Karibilu of the Assyrian sources would have been a later Yiṭa'amar and Karib'īl.

All this should be kept in mind until direct evidence for (or against) such an earlier dating is discovered. In the meantime the present Assyrian synchronism remains the best working hypothesis available.

#### BIBLIOGRAPHY

- Antonini, Sabina, 2002, "Le collezioni", in: ead., Mounir Arbach & Alexander V. Sedov, *Collezioni sudarabiche inedite. Gli oggetti acquisiti dalla missione archeologica italo-francese a Tamna' (Yemen), 1999–2000* (Supplemento agli *Annali* 91), Naples, 1–53.
- Antonini, Sabina, 2004, *I motivi figurativi delle Banāt 'Ād nei templi sudarabici* (Repertorio Iconografico Sudarabico 2), Paris & Rome.
- Arbach, Mounir & Audouin, Rémy, 2004, *Nouvelles découvertes archéologiques dans le Jawf (République du Yémen). Opération de sauvetage franco-yéménite du site d'as-Sawdā' (l'antique Nashshân): Temple intra-muros I, rapport préliminaire*, Sanaa.
- Arbach, Mounir, Audouin, Rémy & Robin, Christian, 2004, "La découverte du temple d'Aranyada' à Nashshân et la chronologie des Labu'ides": *Arabia* 2, 23–41, 205–216, 234.
- Audouin, Rémy, 1996, "Étude du décor des temples des Banāt 'Ād", in: Christian J. Robin (ed.), *Arabia antiqua* [1]: Early origins of South Arabian states. Proceedings of the first International Conference on the conservation and exploitation of the archaeological heritage of the Arabian Peninsula held in the Palazzo Brancaccio, Rome, by IsMEO on 28–30 May 1991 (Serie Orientale Roma 70/1), Rome, 121–142.
- Audouin, Rémy & Arbach, Mounir, 2004a, *Archaeological discoveries in the Jawf (Republic of Yemen). Franco-Yemeni rescue operation of the site of as-Sawdā' (ancient Nashshân). A South Arabian pantheon expressed in images: Intra-muros Temple I, preliminary report*, Sanaa.
- Audouin, Rémy & Arbach, Mounir, 2004b, "La découverte du temple d'Aranyada' à Nashshân. Rapport préliminaire d'une opération de sauvetage franco-yéménite": *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1287–1304.
- Beck, Pirhiya, 1994, "The cult-stands from Taanach: aspects of the iconographic tradition of early Iron Age cult objects in Palestine", in: Israel Finkelstein & Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and historical aspects of early Israel*, Tel Aviv, 352–381.
- Belli, Oktay, 1999, *The Anzaf fortresses and the gods of Urartu*, Istanbul.
- Bonatz, Dominik, 2000, *Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südanatolischen Raum*, Mainz.
- Breton, Jean-François, 1990, *Le temple de 'Athtar d'as-Sawdā'*, Sanaa.

- Breton, Jean-François, 1992, "Le sanctuaire de 'Athtar Dhū-Riṣaf d'as-Sawdā' (République du Yémen)": *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 429-453.
- Çambel, Halet & Özyar, Aslı, 2003, *Karatepe-Aslantaş. Azatiwataya. Die Bildwerke*, Mainz.
- Caubet, Annie & Gajda, Iwona, 2003 (with an appendix by F. Demange), "Deux autels en bronze provenant de l'Arabie méridionale": *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1219-1242.
- Cavigneaux, Antoine & Ismail, Bahija Khalil, 1990, "Die Statthalter von Suḥu und Mari im 8. Jh. v. Chr. anhand neuer Texte aus den irakischen Grabungen im Staugebiet des Qadissiya-Damms": *Baghdader Mitteilungen* 21, 321-456.
- Collon, Dominique, 1987, *First impressions. Seals in the Ancient Near East*, London.
- Eph'al, Israel, 1982, *The ancient Arabs. Nomads on the borders of the Fertile Crescent, 9th–5th centuries B.C.*, Jerusalem & Leiden.
- Fortin, Michel, 1999, *Syrie, terre de civilisations*, Quebec.
- Gajda, Iwona, 2003, "Les inscriptions", in: Caubet & Gajda 2003: 1220-1238.
- Gerlach, Iris, 2000, "Tradition – Adaptation – Innovation: Zur Reliefkunst Nordsyriens / Südostanatoliens in neuassyrischer Zeit", in: Guy Bunnens (ed.), *Essays on Syria in the Iron Age (Ancient Near Eastern Studies Supplement 7)*, Louvain, 235-257.
- Hawkins, John D., 2000, *Corpus of hieroglyphic Luwian inscriptions 1. Inscriptions of the Iron Age (Studies in Indo-European Language and Culture N.S. 8.1)*, Berlin.
- Hrouda, Barthel, 1990, "Zur Bedeutung des Fisches in der 'späthethitischen' Kunst: religiöse oder nur profane Darstellung?", in: Paolo Matthiae, Maurits Van Loon & Harvey Weiss (ed.), *Resurrecting the past. A joint tribute to Adnan Bounni (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 67)*, Leiden, 109-116.
- Keel, Othmar, 1990, "Nachträge zu 'Der Bogen als Herrschaftssymbol'", in: idem, Menakhem Shuval & Christoph Uehlinger, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band III. Die frühe Eisenzeit – ein Workshop (Orbis Biblicus et Orientalis 100)*, Fribourg & Göttingen, 263-279.
- Lambert, Wilfred G., 1983, "The god Aššur": *Iraq* 45, 83-86.
- Nebes, Norbert, 2007, "Ita'amar der Sabäer: Zur Datierung der Monumentalinschrift des Yīṭa'amar Watar aus Ṣīrwāḥ": *Arabian Archaeology and Epigraphy* 18, 25-33.
- Orthmann, Winfried, 1971, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8)*, Bonn.
- Parpola, Simo, 1987, *The correspondence of Sargon II, Part I. Letters from Assyria and the West (State Archives of Assyria I)*, Helsinki.
- Pirenne, Jacqueline, 1955, *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 15: 89-196)*, Paris.
- Pirenne, Jacqueline, 1956, *Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique. I. Des origines jusqu'à l'époque himyarite (Verhandelingen van de koninklijke vlaamse*

- Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling 26), Brussels.
- Porada, Edith, 1948, *Corpus of Ancient Near Eastern seals in North American collections 1. The collection of the Pierpont Morgan Library*, New York.
- Pritchard, James B., 1969, *The Ancient Near East. Supplementary texts and pictures relating to the Old Testament*, Princeton.
- RES = Clermont-Ganneau, Charles et al. (ed.), 1900-68, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, Paris.
- Robin, Christian & Arbach, Mounir, 2004, Nouvelles données sur la chronologie des Labu'ides de Nashshān, in: Arbach, Audouin & Robin 2004: 29-41.
- Robin, Christian J. & Vogt, Burkhard (ed.), 1997, *Yémen: au pays de la reine de Saba* (book accompanying exhibition, Institut du monde arabe, Paris, 25 October 1997 – 28 February 1998), Paris.
- Sass, Benjamin, 1991, *Studia alphabetica. On the origin and early history of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek alphabets* (Orbis Biblicus et Orientalis 102), Fribourg & Göttingen.
- Sass, Benjamin, 2005, *The alphabet at the turn of the millennium: The West Semitic alphabet ca. 1150–850 BCE; the antiquity of the Arabian, Greek and Phrygian alphabets* (Tel Aviv University, Institute of Archaeology, Occasional Publications 4), Tel Aviv.
- Schiettecatte, Jérémie, 2007, "La population des villes sudarabiques préislamiques: entre *ʿaṣabiyya* et *ḥaḍarī*", in: Patrice Chevalier, Vincent Martignou & Jérémie Schiettecatte (ed.), *Yémen: territoires et identités* (Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée 121-122), Aix-en-Provence, 35-51.
- Seidl, Ursula, 1989, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten* (Orbis Biblicus et Orientalis 87), Fribourg & Göttingen.
- Simpson, St. John, 2002, *Queen of Sheba. Treasures from ancient Yemen*, London.
- Singer, Itamar, 1994, "'The thousand gods of Hatti': The limits of an expanding pantheon", in: Ilai Alon, Ithamar Gruenwald & Itamar Singer (ed.), *Concepts of the other in Near Eastern religions* (Israel Oriental Studies 14), Leiden, 81-102.
- Soldi, Sebastiano & Padrazzi, Tatiana, 2006, *La grande histoire de l'art 4: L'art phénicien du Moyen-Orient*, Paris.
- Van Beek, Gus W., 1969, *Hajar Bin Humeid. Investigations at a pre-Islamic site in South Arabia*, Baltimore.
- Wiggermann, F. A. M., 1993-97, "Mušḫuššu", in: Dietz Otto Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 8, Berlin, 455-462.
- Ziffer, Irit, 2005, "From Acemhöyük to Megiddo. The banquet scene in the art of the Levant in the second millennium BCE": Tel Aviv 32, 133-167.





## Votive figurines from the Beersheba Area

Ephraim Stern

*A group of clay figurines found somewhere in the Beersheba region, was purchased by the Beersheba Museum of the Negev. The whole group is composed of four types of figurines common during the Persian period in the southern part of Palestine. They all represent a definite "Eastern" character, and are probably local imitations of Phoenician prototypes. This group can be compared today with similar finds from Lachish, Tel es-Safi, Tel Sippor, Maresha, and Lahav.*

Some time ago, the Museum of the Negev in Beersheba purchased a hoard of eleven terracotta figurines, whose provenance was described by the antiquities dealer from whom they were acquired as a "cave" in the hilly area near the city.<sup>1</sup> All the figurines date to the Persian period (see below), and nearly all are of types well known from other assemblages found mainly in the "seam" area between the Judean Hills and the Shephelah: Lachish, Tell es-Şafi, Mareshah, Tel Zippor and Tel 'Erani.<sup>2</sup>

Similar assemblages of figurines have been published from Tel Michal, Beth-Shean and Apollonia<sup>3</sup> and, more recently, a large group from Tel Dor (Stern 1995: 435-454). Numerous figurines of much the same type have also been uncovered in Persian period strata at other sites, such as Tell Qasile, Tell Abu Hawam, Gil'am, Achzib, Tel Megadim and Shiqmona (see below). A few are known from temple favissae – or from the temples themselves – on the Phoenician coast, the most important of which come from Kharayeb and Tell Sukas (Chéhab 1951-1952, 1953-1954; Riis 1979: 40; see now Nunn 2000: ch. 4). The custom of burying figurines in favissae adjoining temples has a long tradition in Palestine. According to the excavators who have unearthed groups of these figurines, their source is mainly

<sup>1</sup> The figurines and their photographs were presented to me for publication by the late Mr. Yosef Duby, director of the Museum of the Negev.

<sup>2</sup> Cf. Bliss & Macalister 1902: 38-41, 140, 146, fig. 13-14. 53, pl. 70, 75; Tufnell 1953: 221-224, pl. 32-33; Ciasca 1963; Negbi 1966; Aharoni 1975: pl. 18. The figurines from Mareshah and Lahav have not yet been published, but see now Erlich 2006 for the finds from Mareshah.

<sup>3</sup> Cf. Avigad 1960: 90-96; Fitzgerald 1931: 33, pl. 24; James 1966: 154, fig. 116; Roll & Tal 1999: 189-194.

in temple favissae and only rarely are they found in tombs (not more than one or two in a single tomb). It is therefore logical to assume that the group of figurines under discussion also did not originate in a tomb but in a favissa, and that the other figurines originally contained in it had become dispersed. Support for this assumption is provided by the fact that all of the figurines in the assemblage were broken, like the finds in other favissae, in which most of the figurines – if not all – were found in pieces. In the opinion of a number of scholars, the figurines were deliberately smashed before being thrown into a favissa – if they had originated in a tomb at least a few would have been expected to be complete.

The figurines were produced by two techniques: some were hollow with the front made in a mold and the back smooth; others were solid and hand-made and produced in a mold.

The figurines can be divided into four types: A) one figurine is of a standing, bearded man; B) three are of 'Persian riders'; C) three are of the 'mother and child' type; and D) four are heads of women.

### *1. Type A (pl. XXXI:1)*

This type represents a standing, bearded male with the left hand raised to the chest and the right hand hanging down by the side of the body. He is wrapped in a cloak and wears a conical hat. The figurine is hollow, the front formed in a mold and the back smooth (Museum of the Negev, no. 503). This type appears frequently in various favissae in two variations: the more common represents a very similar male, sitting on a chair and fondling his beard. This variation is more common in the north of the country and is found, for example, at Beth Shean (Fitzgerald, 1931: 33, pl. 24), Tel Michal (Avigad 1960), Tel Dor (Stern 2000: 167) and Apollonia (Roll & Tall 1999: 189-194). The second variation, in which the figure is standing, is better known from the southern sites mentioned above: Lachish, 'Erani, Tell eṣ-Ṣafi, and Mareshah.

An examination of the distribution of this type in its two variations reveals that it is limited to the Phoenician-Palestinian coast, a fact that provides support for N. Avigad's contention that it originated in Phoenicia (Avigad 1960: 93). The southern variation may possibly be a local creation.

Some scholars believed the conical headdress signified the influence of Persian dress; however, this headdress appears frequently on Phoenician reliefs and statues of the Persian period where it is invariably worn by Phoenician kings, priests and dignitaries such as Yehawmilk, king of Byblos (Dunand 1941: pl. 5); it is also common on numerous Phoenician reliefs found at Oum el-ʿAmed (Dunand & Duru 1962: pl. 77, 78:1, 79:3, 81:1). It is interesting to note that on some of these reliefs the attitude of the figures bears a resemblance to our group of figurines. The Persian

headdress common at that time is quite familiar to us from reliefs at Persepolis and other sites (and see below).

Figurines belonging to Type A have been assigned by most scholars to the fifth–fourth centuries BCE, with the single exception of M. H. Chéhab, who attributed them to a later date, claiming they belonged to the period close to the reign of Alexander, that is, to approximately 330 BCE (Chéhab 1951-1952: 155, 160). The basis for this attribution is, however, not clear and A. Ciasca was probably right in maintaining that Chéhab's date in fact represents the latest date for the figurines. Ciasca, herself, inclined to assign them to a date in the fifth century BCE, largely because of their discovery at Lachish together with 'Persian bowls.' After consideration of all the evidence, as well as the date of the 'Persian bowls,' there is no reason, in my opinion, to confine their date to the fifth century. Ciasca's date for the earliest appearance of these figurines, on the other hand, appears to be more plausible – "not lower than the fifth century BCE" (Ciasca 1963: 53-54, 59).

The identification of the figure depicted here is a matter of controversy: P. J. Riis, for some reason, regarded it as the figure of Herakles-Bes (Riis 1979) while Chéhab identified it merely as a "votive figurine in Persian dress" (Chéhab 1953-1954: pl. VIII).

From its wide distribution along the Phoenician-Palestinian coast, it can be assumed, in my opinion, that this type represents one of the most common deities in the local popular cult, namely, the figure of one of the Ba'als.

## 2. Type B (pl. XXXI:2-4)

This type includes three figurines of 'Persian riders' (Museum of the Negev, nos. 505, 507 and 537). The designation 'Persian rider,' which corresponds to the later 'Parthian rider,' reflects the dress of the figures commonly found on the figurines (Ciasca 1963: 56). In his time, W. M. F. Petrie called them "Scythian riders" (Petrie 1909: pl. 40); this designation is not applicable to the group under discussion, however, and not merely because of their later date. In any case, the identification applies only to their style of dress, and not their ethnic origin.

The 'rider' figurines are of solid clay and handmade, with the head produced in a mold. The horse is heavy and equipped with an advanced type of breastplate, which the Persians traditionally employed to protect their horses (cf. Ciasca 1963: 56-58; Negbi 1966: 34). Corroboration for this interpretation of the figurines can be provided by a horse figurine discovered in the excavations at Persepolis (Schmidt 1957: pl. 89:1). The riders are bearded and wear a peaked cloth cap that covered the chin and cheeks. A heavy cloak lay across their shoulders.

The 'Persian rider' figurines also fall into two main variations: the first, to which the three figurines in our group belong, is depicted with a breastplate, and is known so far only from excavations in Palestine. The second variation bears a general resemblance to the first, but the horse, also of solid clay and handmade, lacks the breastplate and the majority of the riders are hollow and produced in a mold. In Palestine only isolated examples of the second version have been found, and it is familiar mainly from Phoenicia, Syria, Mesopotamia and Egypt.<sup>4</sup>

The 'Persian riders,' in both their variations, should be attributed to the fifth–fourth centuries BCE, a date based on that of the favissae and the above-mentioned hoards and also on several figurines found in clear stratigraphic contexts, examples of which come from Gil'am and Tel Megadim. Moreover, the special headdress of these riders appears frequently on Achaemenian reliefs from Persepolis and Achaemenian Persians are also depicted in this manner on sarcophagi from Sidon (von der Osten 1956: pl. 62, 73; Ghirshman 1964: 351, fig. 447). It is possible that they are wearing the typical dress of the period.

Based on the distribution of the first variation, which was limited, as was noted, to the Palestinian coast only, we can assume that despite their Persian dress these figurines are of Phoenician origin. It is doubtful that this type represents a deity, and is more likely the figure of a warrior or a Persian ruler.

### 3. Type C (pl. XXXII:5-7)

The 'mother and child' motif appears in the hoard in two variations. In the first the mother carries the child on her shoulder (Museum of the Negev, nos. 508-509) and in the second she holds the child in her arms (Museum of the Negev, no. 502). The first variation is usually a solid figurine and the second is a hollow plaque. In both versions, the front is made in a mold and the back is smooth.

Figurines of the first variation have been uncovered at many Palestinian sites<sup>5</sup> while those of the second variation are less common (Negbi 1966: 1-2).

A close parallel to the motif of a mother suckling a child while holding it in her arms has been found in the favissa at Tel Michal though it is completely different in form (being a figurine and not a plaque). The same is the case with many others found outside Palestine which were studied by

<sup>4</sup> Cf. Woolley 1938: 162, no. 2, 28, 58, 84, pl. 10; Pézard 1931: 104, pl. 21:1-2; von Oppenheim 1962: 15, pl. 17:137, 140; Petrie 1909: pl. 40:42, 46.

<sup>5</sup> Cf. Bliss & Macalister 1902: pl. 70:7; Ciasca 1963: 45-46, 50-51, pl. 15:1; Negbi 1966: pl. 1:1; Tufnell 1953: pl. 33:1, 4, 5. See n. 2 for the figurines from the recent excavations at Mareshah and from Lahav.

O. Negbi: all of them differ from the two Palestinian figurines and cannot be considered fully analogous (Negbi 1966: 10, no. 2).

The origin of both versions of the 'mother and child' figurines is difficult to establish. N. Avigad seems to have been correct in maintaining that the 'mother and child' figurine from Tel Michal was a continuation of a local Canaanite tradition (Avigad 1960: 93). And, indeed, figurines in different variations of the 'mother and child' type have also been uncovered in Palestine in Iron Age strata as, for example, in stratum V at Beth-Shean (James 1966: fig. 111:6). Like the other figurines under discussion here, both variations of the "mother and child" figurine should be assigned to the fifth–fourth centuries BCE. Ciasca, basing herself on examples from the Aegean world, attempted to limit the first variation to the fifth century; however, as was pointed out above, these figurines are not identical (Ciasca 1963: 51).

F. J. Bliss, in his time, attempted to lower the date of a similar figurine uncovered at Mareshah, attributing it to the Hellenistic period under the assumption that no remains of a Persian period settlement existed at the site. Recent excavations at Mareshah, however, have uncovered numerous remains of this period.

Regarding the identification of the figurines, those of the 'mother and child' type found in the West were interpreted as representing Demeter and Kore, and those in Egypt as depicting Isis and Horus. Since, however, no Type C figurines were uncovered outside the borders of Palestine and they apparently originated in the Phoenician repertoire, it can be assumed that they represented the figure of one of the fertility goddesses (Astarte?). Another possibility is that they served as votive figurines offered by barren women for divine help.

#### 4. Type D (*pl. XXXII:8-10*)

We have included in this type three heads of women (Museum of the Negev, nos. 504, 506, 510-511), three of which – which differ in their headdresses – will be discussed here.

In the favissae and in various assemblages from the Persian period mentioned above were found several dozen heads of women, few of them similar (Tufnell 1953: pl. 32:1, 33:10-12; Negbi 1966: pl. 5-8). Many other heads were also found at Tel Dor, Tel Michal, Apollonia, Tel Megadim, etc.

Two of the heads under discussion (nos. 1-2) have close – but not identical – parallels in several other assemblages. The third head (no. 3) wears a unique headdress and may represent an imitation of the headdress worn in that period by Persian women; no parallels for it have been found so far.

In summing up, it seems to be certain that the eleven figurines under discussion had belonged to a favissa of a temple dating to the fifth–fourth centuries BCE which was located in the vicinity of Beersheba. The nature of the other types of figurines included in the favissa cannot be known, but it should be emphasized that this chance group purchased by the Museum of the Negev contained no ‘Western’ types originating from the Greek islands and Cyprus. All the types represented here are definite ‘Eastern’ types, that is, their distribution was limited to the Shephelah and coastal area of Palestine and Phoenicia. Based on this evidence, it can be concluded that they came from a Phoenician temple.<sup>6</sup>

#### BIBLIOGRAPHY

- Aharoni, Yohanan, 1975, Investigations at Lachish (Lachish V), Tel Aviv.
- Avigad, Nahman, 1960, “Excavations at Makmish, 1958: Preliminary Report”: Israel Exploration Journal 10, 90-96.
- Bliss, Frederick J. & Macalister, Robert A. S., 1902, Excavations in Palestine (1898–1900), London.
- Chéhab, Maurice H., 1951-1952, 1953-1954, Les terres cuites de Kharayeb (Bulletin du Musée de Beyrouth X-XI), 2 vols., Paris.
- Ciasca, Antonia, 1963, “Un deposito di statuette da Tell Gat”: Oriens Antiquus 2, 45-63.
- Dunand, Maurice, 1941, “Encore de la stèle de Yehavmilk, roi de Byblos (*CIS*. I, 1)”: Bulletin du Musée de Beyrouth 5, 57-85, pl. V.
- Dunand, Maurice & Duru, Raymond, 1962, Oumm-el-‘Amed. Une ville de l’époque hellénistique aux échelles de Tyr, Paris.
- Erlich, Adi, 2006, “The Persian Terracotta Figurines from Maresha in Idumea: Local and Regional Aspects”: Transeuphratène 32, 45-59.
- Fitzgerald, Gerald M., 1931, Beth-Shan Excavations, III: The Arab and Byzantine Levels (Publications of the Palestine Section of the University Museum 3), Philadelphia.
- Ghirshman, Roman, 1964, Persia, from the Origins to Alexander the Great, London.
- James, Frances W., 1966, The Iron Age at Beth-Shan. A Study of Levels VI-IV (Museum Monographs), Philadelphia.
- Negbi, Ora, 1966, A Deposit of Terracottas and Statuettes from Tel Šippor (‘Atiqot English Series 6), Jerusalem.
- Nunn, Astrid, 2000, Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr. (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 18), Fribourg & Göttingen.
- von Oppenheim, Max Freiherr, 1962, Tell Halaf IV. Die Kleinfunde aus historischer Zeit, Berlin.

<sup>6</sup> On the division of Persian period figurines into ‘Western’ and ‘Eastern’ groups, see Stern 1982: 165-182.

- von der Osten, Hans H., 1956, *Die Welt der Perser* (Grosse Kulturen der Frühzeit 5), Zurich.
- Pézard, Maurice, 1931, *Qadesh: Mission archéologique à Tell Nebi Mend (1921–1922)* (Bibliothèque archéologique et historique 15), Paris.
- Petrie, William M. F., 1909, *Memphis 1* (British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account 15), London.
- Riis, Poul J., 1979, *Sukas VI: The Greco-Phoenician Cemetery and Sanctuary at the Southern Harbour* (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia 7), Copenhagen.
- Roll, Israel & Tal, Oren, 1999, *Apollonia-Arsuf. Final Report of the Excavations, Vol. I: The Persian and Hellenistic Periods* (Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology. Monograph Series 16), Tel Aviv.
- Schmidt, Erich F., 1957, *Persepolis II. Contents of the Treasury and Other Discoveries* (Oriental Institute Publications 69), Chicago.
- Stern, Ephraim, 1982, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538–332 B.C.*, Warminster.
- Stern, Ephraim, 1995, *Excavations at Dor – Final Report, Vol. IB, Areas A and C: The Finds* (Qedem Reports 2), Jerusalem.
- Stern, Ephraim, 2000, *Dor, Ruler of the Seas – Nineteen Years of Excavations in the Israelite Phoenician Harbor Town on the Carmel Coast*, Jerusalem.
- Tufnell, Olga, 1953, *Lachish III: The Iron Age*, Oxford.
- Woolley, Charles L., 1938, “Excavations at Al-Mina, Sueida”: *Journal of Hellenic Studies* 58, 162.





# Amphorenstempel in Jerusalem

## Ein übersehener Bildträger im Palästina der hellenistischen Zeit

Max Küchler<sup>1</sup>

*The search for pictorial source material and its use in reconstructing the cultural history of Israel in ancient Palestine has been promoted by Othmar Keel with admirable depth from the earliest times down to the Persian period. We still lack a continuation of this project with regard to the Hellenistic and Roman periods. Both early Jewish literature and archaeological evidence of the Second Temple period offers very rich material for study. This article takes a look at Hellenistic amphora sealings which were found in statistically significant quantities in excavations at the City of David in Jerusalem. These sealings demonstrate that elite inhabitants of Jerusalem were aware of a considerable number of iconic motives and devices. Some of these also appear on Hasmonean coins. For instance, the rose flower attested on coins of Yehochanan/Hyrchanus I and Yehonathan/Alexander Yannai can be easily explained by the presence of the same pictorial motive on contemporary amphora sealings. Hence there is no need for postulating the presence of Rhodian mercenaries in Jerusalem.*

Die früher allgemein verbreitete Vorstellung, das antike Israel – und umso mehr das frühe Judentum – sei bilderlos gewesen, ist in den letzten Jahrzehnten durch zahlreiche Publikationen von jüdischer und christlicher Seite grundsätzlich revidiert worden. Bei der Entdeckung der Bilderwelt Israels und des frühen Judentums ging es erstaunlicherweise zuerst einmal einfach um die Wahrnehmung und das Aufdecken von *vorhandenen* Hinweisen und Relikten von Bildwerken. Die schiere Fülle des wahrgenommenen Vorhandenen machte dabei einen historischen Sachverhalt deutlich: Das so genannte Bilderverbot (Ex 20,7; Dtn 4,15-20; 5,8 u. ö.; Uehlinger 1998, 2003) hat über die Jahrhunderte hin offensichtlich nicht die Bildwerke

---

<sup>1</sup> Dies ist die überarbeitete Version eines Referats am Souper biblique des Departements für Biblische Studien vom 21. April 2005, das bei Othmar Keel ein solch wissenschaftliches Gefallen hervorgerufen hat, dass ich hoffe, ihm mit dieser Überarbeitung zum 70. Geburtstag ein verlängertes Vergnügen zu bereiten. Kurz angesprochen ist der Sachverhalt schon in Küchler 2007: 8f, Abb. 3 und 4.

selbst, sondern vor allem deren Wahrnehmung verunmöglicht. Das wahrgenommene und danach sich stets vermehrende Material in systematischer Auswertung und Darstellung so zur Evidenz zu bringen, dass sich ein unverstellter Zugang in die kulturgeschichtliche Situation eröffnet, stellt für den Entdecker zwar nur die zweitrangige, manchmal Jahrzehnte benötigende Explikation und wissenschaftlich-didaktische Aufbereitung dar, ist aber jene unabdingbare Arbeitsleistung, durch welche das Material religionsgeschichtlich und theologisch relevant gemacht und ein neues religionswissenschaftlich begründetes Bild der damaligen religiös-theologischen Situation ermöglicht wird.

Dass es in *Israel* tatsächlich Bildwerke aller Art gab, lässt sich schon aus der hebräischen Bibel entnehmen, die zahlreiche 'Nachrichten von darstellender Kunst' enthält (Schroer 1987): Bildwerke von Bäumen, Blüten und Früchten, in Gestalt von Tieren und Mischwesen, anthropomorphen und astralen Gottheiten gehörten offensichtlich zur Lebenswelt des israelitischen Menschen. Götter mögen zu Nichtsen, Scheusalen und Gräueln verunglimpft werden, sie blieben nicht nur in der Sprache mächtig präsent, sie waren auch diskret auf Steinen, Elfenbeinen, Keramik, Textilien, Siegeln und Amuletten vorhanden (Uehlinger 1997). Die metaphorisch so stark aufgeladene Sprache der Bibel ist anscheinend nicht der Ersatz für fehlende Bilder in der Welt der biblischen Menschen, sondern vielmehr deren sprachliches Abbild. Beim chronischen Mangel an archäologisch erhobenen, ikonographischen Großmonumenten in Israel brauchte es aber ein besonderes Gespür, die Mächtigkeit der Bilder in Israel in den Evidenzen der Archäologie ausfindig zu machen.

Wie die jüdischen und christlichen Medien dies vielstimmig zum Ausdruck bringen, ist es eines der grundlegenden Verdienste der wissenschaftlichen Arbeit von Othmar Keel und dem von ihm inspirierten wissenschaftlichen Umfeld, den Bereich der Kleinobjekte in Israel/Palästina aufgespürt, erhoben und systematisch dargestellt und gedeutet zu haben. Als Mitglied des Biblischen Instituts habe ich seit den Sechzigerjahren verfolgen können, wie unter dem kundigen Blick und mit den flinken drei Händen von Othmar Keel vorhandene ikonographische Evidenzen Palästinas/Israels zur Kenntnis genommen wurden und wie dann das entsprechende relevante Material in seiner ganzen Breite erhoben wurde, so dass sich sowohl aus der Bilderfülle wie auch von dem darin sichtbar werdenden Motivreichtum her wichtige religionsgeschichtliche und theologische Einsichten ergaben. Die internationale Rezeption weit über die altorientalische und alttestamentliche Wissenschaft hinaus legt davon ein beredtes Zeugnis ab.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Umso unbegreiflicher ist mir, dass das nächste Umfeld der Theologischen Fakultät in Fribourg mehrheitlich nicht fähig war, die theologische Dimension dieser Arbeit wahrzunehmen. Sie auf die 'nur' religionsgeschichtliche Dimension zu reduzieren, stellt meines Erachtens eine – wie immer motivierte – Reaktion dar, welche die evident gewordenen, aber unbequemen theologischen Einsichten in so zentrale Bereiche der bibli-

So groß und zeitraubend diese Aufgabe auch war und weiterhin ist, sie hatte und hat darin eine methodologische Schranke, dass ihr zeitlicher Rahmen zwar weit in vorbiblische Zeit hinauf reicht, aber stets in der altpersischen Zeit (4. Jh. v. Chr.) endet. Die erste chronologisch organisierte Darstellung der kanaanäisch-israelitischen Religion von Keel & Uehlinger (<sup>3</sup>2001) beginnt in der Mittelbronzezeit (1750 v. Chr.) und die kürzlich begonnene "Religionsgeschichte in Bildern" von Schroer & Keel (2005, vgl. 26f) sogar im "Natufium" (12'000 bis 10'000 v. Chr.), aber beide waren und sind offensichtlich bis spätestens ans Ende der Perserzeit geplant. Wenn sich der Blick fast unvermeidlich dann doch hin und wieder in die griechisch-römische Zeit und neutestamentliche Welt ausweitete,<sup>3</sup> wird deutlich, dass das Ende in der persischen Zeit nur einen methodologisch erzwungenen Abbruch darstellt, der den Weitergang der großen kulturellen Geste bildlichen Gestaltens in der Zeit danach keineswegs ausschließt.<sup>4</sup>

Dieser Beitrag möchte die Notwendigkeit einer solchen Weiterführung der ikonographischen Arbeit in die hellenistisch-römische Zeit Palästinas/Israels betonen und durch die Wahrnehmung eines wenig beachteten Bildträgers die Sinnhaftigkeit eines solchen Unternehmens aufweisen.

### *1. Bildträger im Palästina der Zeit des Zweiten Tempels*

In Analogie zu Schroers programmatischem Titel "In Israel gab es Bilder" (1987) muss gesagt werden: Auch im frühen Judentum gab es Bilder. Die Präsenz von Bildwerken – und zwar jüdischer wie paganer Provenienz – im Palästina der Zeit des Zweiten Tempels ergibt sich sowohl aus der frühjüdischen Literatur wie aus den archäologischen Funden. Die Provenienz spielt dabei eine sekundäre Rolle, denn Bilder prägen das allgemeine Bewusstsein, ob sie nun von der eigenen Gruppe oder von einer Fremdgruppe hergestellt werden. Oft sind gerade fremderzeugte Bilder und Bildträger von besonderer Attraktion und spezieller Einprägsamkeit und spielen ihre Mächtigkeit gerade in der Situation polemischer Ablehnung aus. Diese Bilderwelten sind im letzten halben Jahrhundert mehrmals in vielfachen monographischen Werken vorgestellt worden, die jedoch oft mehr der Gattung Bilderbuch oder Bilderkatalog entsprechen und nur selten wissen-

---

schen Religiosität wie die Monotheismusfrage oder die Frauenfrage an den Rand zu drängen versucht.

<sup>3</sup> Vgl. nur die Aufsätze in Keel & Staub 2000.

<sup>4</sup> Die Hoffnung auf einen Weitergang der forschenden Erhebung in die hellenistisch-römische Zeit wurde schon bei einer der ersten Rezensionen geäußert: Zwickel 2007. Vgl. beispielhaft neben der in der folgenden Anm. genannten Literatur Fine 2001, 2005 und Gitler & Tal 2006.

schaftliche Präzision, historisch-kritische Methodik und systematische Durchdringung miteinander verbinden.<sup>5</sup>

### 1.1. Belege in der frühjüdischen Literatur

Es ist weiterhin ein Desiderat der Erforschung der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, den in ihr genannten oder beschriebenen Bildträgern und Bildern nachzugehen und so die literarisch belegte Ikonographie Palästinas/Israels zur Zeit des Zweiten Tempels darzustellen. Dazu gehören nicht nur die Spätschriften der hebräisch-griechischen Bibel, in welchen sich Beschreibungen der ornamentalen Aspekte des jüdischen Tempels, der Liturgie und der Kultgegenstände und -kleider (vgl. Sir 50) ebenso finden wie die abschreckende Darstellung von paganen Götterbildern aus allerlei Materialien (z. B. EpJer; Apk Abrahams). Die Makkabäerbücher beschreiben die hellenisierten Kult- und Kulturpraktiken in Jerusalem und im Tempel (1Makk 1; 2Makk 4 und 6) und wissen sogar von Juden zu berichten, die verborgenerweise „Amulette der Götzen von Jamnia“ tragen (2Makk 12,40). Auch Josephus gibt uns vielfache Einblicke in die ikonographische Ausgestaltung des Tempels (Adler, Traube, Tempelvorhang), nennt die Bildverzierung am Osttor der Tempelmauer, spricht von Standarten und Siegeszeichen der römischen Macht und verrät die überaus luxuriöse Ausgestaltung der Paläste Herodes des Großen in Jerusalem und des Herodes Antipas in Tiberias. Im Neuen Testament wird beiläufig deutlich, dass die Bilder und Inschriften auf Münzen durchaus in ihrem propagandistischen Anspruch erkannt wurden (Mk 12,13-17 Parr), während in den Bilderzyklen der Offenbarung des Johannes der römische Kult und die Kultur der griechisch-römischen Luxuswelt in apokalyptischer Verzeichnung gegenwärtig sind. Überhaupt sollte die frühjüdische Apokalyptik – und das sind zahlreiche Werke – einmal näher auf ihre Bilderwelt und deren Implikationen untersucht werden. Es ist doch erstaunlich, dass auch in den Schriften von Qumran oft von Bildern oder Standbildern die Rede ist<sup>6</sup>, vor denen man sich „nicht niederwerfen“ darf (11Q 19 LI,21; LII,2f). Den Anlass für eine solche vehemente Ablehnung auch in griechisch-römischer Zeit gab sicherlich der Sachverhalt, dass man in vielen, auch von Juden bewohnten Städten Palästinas auf Schritt und Tritt auf Tempel, Paläste,

<sup>5</sup> Vorbildlich sind Avi-Yonah 1981; Schubert 1970; Hachlili 1988; Sed-Rajna u. a. 1997; Prigent 1990. Übertreffend: Goodenough 1953-1968. Weltweit angelegt ist das 1969 begonnene Projekt der Hebräischen Universität: Jerusalem Index of Ancient Jewish Art, mit folgenden Abteilungen: I: Ancient Jewish Art; II: Hebrew Illuminated Manuscripts; III: Ceremonial Objects and Synagogues Furnishings; IV: Modern Jewish Art; V: Architecture of Synagogues and Jewish Monuments. Jerusalem 1984-.

<sup>6</sup> CD VII,15: „*Kiwan* der Bilder“?; 4Q209 Frg. 26,5: „Erscheinung wie das Bild eines Menschen“; 1QpHab XII,13, *ad* Hab 2,18: „Standbilder der Völker, die nichts nützen“; 4Q216 II,10 = Jub 1,7-15; 4Q271 Frg. 1 ii,9f: „Standbild der Nichtjuden aus Gold, Silber, Kupfer, Zinn und Blei“; 11Q 19 II,7: „Standbilder ihrer Götter“.

Bäder und öffentliche Plätze stieß, deren Kult- und Kulturwelt voller Bildwerke war. Dass man auf Machtsymbole wie den Adler am Tempel, den Eber auf den Standarten der Legionen oder die wie menschliche Statuen wirkenden Trophaia besonders heftig reagierte, war wohl eher vom politischen als vom ikonoklastischen Fanatismus der damaligen Zeit bedingt. Dies sind nur Hinweise auf ein reiches Material, das in den Texten der vielen verschiedenen Gruppen des frühen Judentums versteckt ist.<sup>7</sup>

## 1.2. Archäologische Zeugnisse

Wichtiger ist im Kontext dieses Beitrags, dass die archäologisch erhobenen Bildträger möglichst vollumfänglich zur Kenntnis genommen werden. Dies ist seit geraumer Zeit nicht mehr geschehen, obwohl – oder vielleicht gerade weil – die immense Grabungstätigkeit der letzten Jahrzehnte in Palästina/Israel viel auszuwertendes Material zu Tage gefördert hat. Ich zähle im Folgenden nur die Bereiche auf, denen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte, und füge das eine oder andere suggestive Beispiel hinzu:

Am bekanntesten sind die jüdischen *Münzen* der Hasmonäer, Herodianer und der beiden jüdischen Kriege,<sup>8</sup> in deren Motivkatalog sich jüdische Selbstdarstellung in Abgrenzung von und Verbindung mit der umliegenden paganen Numismatik dokumentiert. Man lege nur eine silberne Tetradrachme mit dem Porträt eines seleukidischen Herrschers mit Strahlenkrone und Diadem neben die bronzene Peruta des Alexander Jannai (hebr. Jehonatan), dessen Diadem einen Stern umläuft, in dessen Strahlen der hebräische oder aramäische Königstitel und Name (*melech Yehonatan*) eingeschrieben sind, um zu erkennen, wie hier Verwandtschaft (Diadem, Stern) und Unterschiede (Porträt *versus* Inschrift des Namens) präsent sind. Oder man betrachte einen von Bar Kochba überprägten römischen Denar, dessen Kaiserporträt sich noch deutlich sichtbar unter Lulav und Ethrog abzeichnet, und man erkennt leicht, wie hier eine neue religiöse Bildwelt den Kaiser sozusagen revolutionär erschlägt. Allemal zeigt der Sachverhalt, dass im Tempel von Jerusalem, der ohne Gottesbild auskommt, tausendfach der harte tyrische Schekel gelagert war, auf dessen Vorderseite das Porträt des Melkart prangt, wie verflochten wirtschaftliche und religiöse Welten miteinander waren.

<sup>7</sup> Nur als Hinweis sei auch die LXX erwähnt, in deren Sprache sich die Bildwelt der hellenistischen Kultur vielfach niederschlägt. Z. B. wird in Ijob 42,14 der Name "Schminkkästchen" einer Tochter Ijobs mit griech. *Amaltheias keras* übersetzt, womit das gerade in hellenistischer Zeit weite Verbreitung findende "Füllhorn" bezeichnet wird.

<sup>8</sup> Zugänglich in den (systematisch uneinheitlichen) Standardwerken von Meshorer 1982 (dazu 1990/91), 2001. Methodologische Klarstellung zu den Hasmonäern in Ostermann 2005. – Zum zweiten jüdischen Krieg zudem Mildenberg 1984.

Einzubeziehen sind auch die Bestände von *Siegeln*, *Gemmen* und *Kamdeen* (oder deren Abdrücken) sowie *Amuletten* der griechisch-römischen Zeit, die erst in verstreuten Einzelveröffentlichungen zugänglich sind. Ein illustratives Beispiel ist der Siegelabdruck, der bei den Bar Kochba-Briefen der Wüste Juda lag, mit dem Motiv des mit dem Löwen kämpfenden (nackten) Herkules, das zum mit einem Lendenschurz versehenen jüdischen Samson verändert wurde (Yadin 1971: 134). Ein Glyptik-Korpus der hellenistischen und römischen Zeit ist von den israelischen Forscherinnen S. Amorai-Stark und M. HersHKovitz in Angriff genommen.<sup>9</sup>

Gegnerische Dominanz und Besitzansprüche bezeugen die *Tonstempel* der römischen Legionen, natürlich besonders der Legio Decima Fretensis, manchmal mit Eber oder Pfeilen. Blitzbündel, Dreizack und Pfeil auf einigen *Bleigeschossen* und *Pfeilspitzen* sind zwar seltene, aber doch eindruckliche und schmerzliche Bezeugungen des Sieges eines fremden Gottes oder Gegners.<sup>10</sup>

Auch Gebrauchsgegenstände wurden oft mit bildlichen Motiven verziert, wie die Dokumentationen von *Flaschen*, *Gläsern*, *Kämmen*, *Schnallen*, *Schatullen*, *Möbelverzierungen* usw. in den zahlreichen Ausgrabungsberichten zeigen. Je höher der Lebensstandard war, umso stärker war offensichtlich auch die jüdische und pagane Bilderwelt vorhanden. Beispiele dafür sind die reich verzierten Ränder oder Metallfüße von *Steintischen* (Wilkinson 1993-94) oder die mit paganen (z. T. ikonoklastisch verletzten) Motiven versehenen bronzenen *Kannen* und *Schalen* aus der Wüste Juda (Yadin 1971: 93-114) und aus Jerusalem.<sup>11</sup> Nicht zu vergessen sind die bildlichen Darstellungen auf griechischen *Vasenbildern*, die den Teilnehmern von Festmählern und Symposien die griechische Mythologie und Geschichte eindrucklich vor Augen hielten. Ein kaum gesehener Zeuge dafür ist das römische Trinkgefäß (aus der untersten Felskammer des griechisch-orthodoxen Praetoriums an der Via Dolorosa), das mit vier Schlangen, einem Baum, einer Tempelfront und mehreren Medaillons von Hermes, Dionysos und weiblichen Gestalten verziert ist, von Clermont-Ganneau einem Heiligtum von *Aelia Capitolina* zugeschrieben, aber neuerdings als Relikt eines Mithras-Kultes interpretiert wurde.<sup>12</sup> Die Arbeiten und Vorarbeiten von Wenning zu einer Gesamtdarstellung der Bildmotive auf Keramiken in Palästina/Israel harren in diesem Bereich auf ihre Vervollendung.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Corpus of Hellenistic Roman Glyptic in Palestine/Israel; Publikation vorgesehen in *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, Series Archaeologica, Freiburg/Schweiz & Göttingen.

<sup>10</sup> Beispiele in Küchler 2007: Abb. 6. 269 und 280b.

<sup>11</sup> Hengel & Peled 1982 (Metallgegenstände Palästinas, bes. in den Lit.-Angaben, reich belegt).

<sup>12</sup> Clermont-Ganneau 1899: 68-76, mit Photographie; Magness 2003.

<sup>13</sup> Wenning 2000: 339-341 (für die Zeit vor Alexander; mit Ausblick auf weitere Arbeiten).

Die ornamentale Ausgestaltung von Wohnräumen ist an einigen Orten archäologisch erschlossen worden. Neben den *Mosaiken*, die von den einfachen, rein ornamentalen und floralen Mustern (z. B. auf Massada und in den frühjüdischen Villen der Jerusalemer Oberstadt) bis zu ganzen mythologischen Szenerien reichen, sind auch figürliche *Wandbemalungen* (Früchte und Vögel) und *Stukkaturen* (oder deren Models) beizuziehen, wie sie in den jüdischen Villen auf dem Südwesthügel gefunden wurden. Die *Graffiti* geben Einblick in eher spontanes bildliches Gestalten von Bewohnern oder Besuchern: Bekannt sind die Menorot in der jüdischen Oberstadt Jerusalems oder im Jasongrab, wo auch eine Kampfszene mit Schiffen abgebildet ist. Selten sind *Ostraka* mit bildlichen Darstellungen, etwa eine Standarte mit der Inschrift "standhaft" im Herodeion. Dass ein Ostrakon den Ausdruck *emet YHWH* aufweist, der in der Kriegsrolle von Qumran als Aufschrift einer Standarte vorkommt (1QM 4,6), sei hier nur beiläufig erwähnt.<sup>14</sup>

Ein weites, recht gut erschlossenes ikonographisches Feld stellt die Grabkunst dar. *Ossuarien* und *Sarkophage* sind vielfach mit Ornamenten geometrischer, floraler und architektonischer Art ausgestattet, wobei die oft stereotype Machart auf eine Massenproduktion hinweist.<sup>15</sup> Die Fronten der *Felsgräber* sind zum Teil reich ausgestaltet und können im Grab der Königin von Adiabene, am Giebelgrab im Kedrontal oder in der Nekropole Sanhedria (und Umgebung) vielfach und erstaunlich gut erhalten besichtigt werden.<sup>16</sup> Dass auch das Innere der katakombenartigen Grabanlagen mit allerlei Bildwerken ausgestattet war, belegt das Traubengrab im Doris-Weiler-Garten und das Jasongrab.<sup>17</sup> Die Katakomben von Bet-Shearim zeigen, wie weit diese Ausgestaltung von Grabräumen gehen konnte, doch ist man dabei schon in der spätrömischen Zeit Palästinas.

Es ist hier nicht möglich, weiter auszuholen. Die Beispiele aus Jerusalem und dessen näherer Umgebung sind nur exemplarisch gewählt und als Anstiftung gedacht, den Blick auszudehnen, vor allem auch auf die ganze pagane Welt der Küstenebene, der Jesreel-Ebene, des Jordantales und der Städte auf den Bergen, um die vielfachen Bildzeugnisse der hellenistisch-römischen Zeit wahrzunehmen, die noch vor Ort zu besichtigen oder in den archäologischen Veröffentlichung zugänglich gemacht sind. Dabei muss man manchmal sehr nahe an die Objekte gehen, wie das folgende Beispiel eines wenig bekannten Bildträgers aus hellenistischer Zeit zeigen kann.

<sup>14</sup> Keel & Küchler 1982: 655, Abb. 430, 40 und 42.

<sup>15</sup> Vgl. nur die Standardwerke Rahmani 1994, 1999.

<sup>16</sup> Küchler 2007: Abb. 400, 571, 577f, 583, 585 etc.

<sup>17</sup> Ebd. Abb. 586, 605ff.



## 2. Die hellenistischen Amphorenstempel auf dem Südosthügel Jerusalems

Bei den Ausgrabungen von Yigal Shiloh (1978–1985) auf dem in hellenistischer Zeit dicht besiedelten Südosthügel Jerusalems<sup>18</sup> wurden erstaunlich viele Stempelabdrücke auf Henkeln von Amphoren aus der Zeit vom letzten Viertel des 4. Jh. v. Chr. bis spätestens zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. gefunden. Für die Davidstadt ergibt sich nach der exemplarischen Publikation von Ariel (1990: 13–98) folgendes Bild zur Herkunft der Amphoren und der in ihnen transportierten Güter wie Wein, Öl und Fisch:

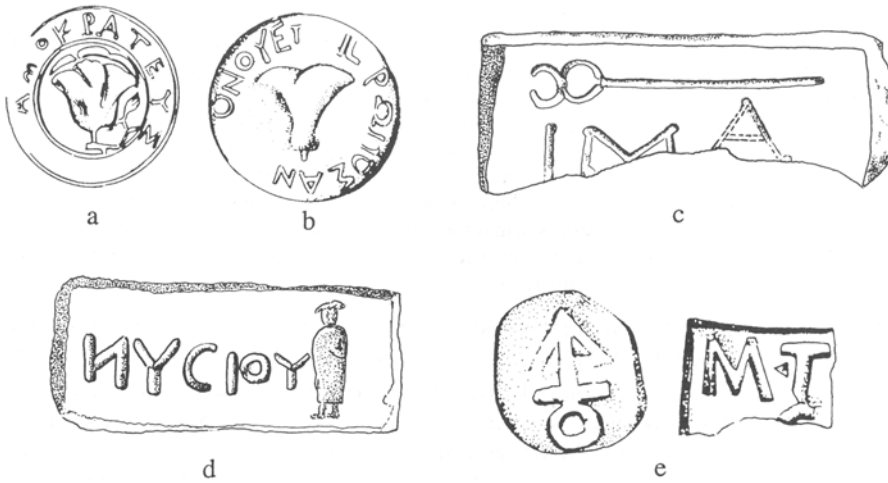
Rhodos	450
Kos	6
Chios	5
Knidos	2
Zenon-Gruppe	1
Lateinisch	3
Unklassifiziert	10
<i>Total</i>	<i>477</i>

Eine ungestempelte Amphore wird von Ariel (1990: 14) als “möglicherweise spanischer Herkunft” bezeichnet; ein weiteres Fragment stamme von einer griechisch-italischen Amphore. Insgesamt kommen die “importierten Amphoren, die in der Davidstadt gefunden wurden, von mindestens sechs Orten, eine möglicherweise von so weit aus dem Westen wie Spanien”, was einen erstaunlich weiten Herkunftsbereich absteckt. Die genaue Herkunft dokumentiert sich vor allem in den Namen der Fabrikanten oder der sogenannten Eponyme, d. h. der lokalen Amtspersonen oder Priester zur Zeit der Fabrikation, und oftmals in für den Ort bezeichnenden Bildmotiven. **Fig. 1a–e** zeigt eine Auswahl von fünf Stempelabdrücken mit Texten und Bildern.

Für eine dem Stand der Forschung entsprechende argumentative Ausgangsbasis müssen aber die Stempelabdrücke der Shiloh-Grabung mit den Funden der zeitlich voraus gehenden Grabungen auf dem Südosthügel zusammen gebracht werden. Aus den bibliographischen Angaben von Ariel (1990) lässt sich folgender summarischer Sachverhalt feststellen:<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Shiloh 1984, Ariel 1990, De Groot & Ariel 1992, Ariel & De Groot 1996, Ariel 2000a, 2000b.

<sup>19</sup> Die Daten sind mathematisch unexakt, weil noch nicht publizierte Stücke (wie aus den Kenyon-Grabungen in Jerusalem) oder Einzelstücke unsicherer Herkunft nicht berücksichtigt werden konnten. Die statistische Auswertung des hier verwerteten Materials wirft aber auch ohne mathematische Sicherheit genügend Licht auf den zu untersuchenden Sachverhalt. – Die hier angegebenen Zahlen beruhen auf der eigenen Nachzählung in den Originalpublikationen und weichen von den manchmal unkorrekten Zahlen von Ariel ab.



**Fig. 1a-e** Text- und bildtragende Stempelabdrücke auf Amphorenhenkeln (Shiloh-Grabung): a = dreiblättrige Rose (von Rhodos), Fabrikantenname: [Δ]αμοκράτης, “Damokrateus”; b = zweiblättrige Rose, Adressatenangabe: Επ[ι] Ιερωνος Αν[τιγ]ονου, “Für Hieron Antigonos”; c = *Caduceus*, Fabrikantenname: Ιμα, “Ima”; d = Statuette, Fabrikantenname: Νυσίου, “des Nysios”; e = Anker, M(arcus)•Tu(cci), “des M(arcus) Tu(cius)”. – a-d aus Rhodos; e aus Italien (Küchler 2007: Abb. 3; aus: Ariel 1990: 49, S 169 (a); 51, S 189 (b); 51, S 190 (c); 56, S 231 (d); 77, S 466 (e); Zeichnungen Ulrike Zurkinden).

Hermann Guthe signalisiert im Schlussbericht seiner “Ausgrabungen bei Jerusalem” von 1881 insgesamt *fünf* Amphorenstempel und ein viereckiges bestempeltes Tontäfelchen (K), von denen drei in seinen Grabungsschächten oberhalb der Gichonquelle und zwei “am westlichen Abhang der fünften Terrasse des SO.-Hügels” gefunden wurde (wo immer das genau gewesen sein mag!).<sup>20</sup> Nach Guthe stammen sie alle von Rhodos. Henkel N zeigt einen *Helm*; Henkel O weist zwei gegenläufig angebrachte *Palmzweige* auf.

Die Zusammenstellung von Peter Thomsen (1922), die auch die wenigen Funde von Bliss & Dickie 1898 und Parker<sup>21</sup> aufzählt, erwähnt insgesamt *neun* Krughenkel aus dem Gebiet der Davidstadt, wobei als Bildmotive die *Rose* von Rhodos und *Pfeile* genannt werden.<sup>22</sup>

Robert A. S. Macalister und J. Garrow Duncan (1923–25) listen von ihrem Grabungsfeld im oberen Teil des SO-Hügels, etwas westlich des großen Areals G von Shiloh, sehr viele rein ornamentale, hebräische, griechi-

<sup>20</sup> Guthe 1882: 348-354; Taf. XI, fig. F, G, H, K N und O; vgl. Küchler 2007: 14, Abb. 8: Feld G.

<sup>21</sup> Vincent 1911: 33; 1912: 548, fig. 19.

<sup>22</sup> Thomsen 1922: Nr. 239, 241 (5x), 242 (Parker; 2x) 244 (Bliss; 1x) 263 (Kidrontal).

sche und einige wenige lateinische Abdrücke auf.<sup>23</sup> Die griechischen Inschriften, die z. T. mit Bildmotiven versehen sind, bilden das hauptsächliche Material: Es sind nicht weniger als 486 entzifferbare griechische Abdrücke (von insgesamt 600–800) vorhanden, die zum größten Teil aus Rhodos stammen.<sup>24</sup>

John W. Crowfoot und G. M. Fitzgerald fanden 1927 in ihrem Grabungsfeld am oberen Teil des Westabhangs des SO-Hügels insgesamt 49 Stempelabdrücke auf Krughenkeln, deren Eponyme und Töpfernamen alle nach Rhodos weisen. Als Bildmotive sind vorhanden: 8 *Rosen*, 2 *Heliosköpfe*, 1 *Traube*, 1 *Statuette*.<sup>25</sup> Da fast alle im gleichen Raum 44 gefunden wurden, nimmt Fitzgerald an, dass dies ein Lager mit rhodischen Gütern war, das in der Zeit von 220–150 v. Chr. bestand.

Insgesamt sind also vom Südosthügel 1226 Krughenkel mit griechischen Stempelabdrücken dokumentiert, ca. 1026 sind entzifferbar und zum Teil mit Bildmotiven versehen. Da nach Angaben der zitierten Literatur eine beachtenswerte Anzahl noch nicht publiziert ist, kann man gut mit einer runden Zahl von 1300 gestempelten Krughenkeln auf dem Südosthügel rechnen, wobei stets zu bedenken ist, dass diese Anzahl jederzeit durch neue Funde vermehrt werden kann. Doch beenden wir die statistischen Angaben zum Südosthügel mit dem Jahr des letzten, gewichtigen Beitrags zum Thema im Ausgrabungsbericht von Ariel (1990).

Zwei auffällige numerische Sachverhalte können anhand dieses Materials festgemacht werden:<sup>26</sup> Erstens ist das Vorkommen von ca. 1300 bestempelten Krughenkeln auf dem nur 50'000 m<sup>2</sup> umfassenden Südosthügel erstaunlich hoch. Unter den Städten Palästinas, die Ariel statistisch erfasst, übertrifft nur Samaria (mit 2077 Abdrücken) diese Zahl, wobei dort jedoch mit einer viel größeren Fläche zu rechnen ist. An allen anderen Orten sind bedeutend weniger Krughenkel gefunden worden: Tel Anafa: 139; Bet-Sche'an: 33; Gezer: 653; Tell Keisan: 105; Marissa: 308; Nessana: 38; Schiqmona: 18.

Zweitens stellen ca. 1300 bestempelten Krughenkel auf dem Südosthügel im Verhältnis zu den anderen in Jerusalem archäologisch erschlossenen

<sup>23</sup> Macalister & Duncan 1926: 188-194.203-212; vgl. Küchler 2007: 14, Abb. 8: Feld M/D.

<sup>24</sup> Auf einer nicht näher angegebenen Anzahl von Keramikfragmenten seien noch folgende Ornamente ohne Inschriften vorhanden: Kreise, ein Dreieck, unbestimmbare Figur, Kreuze, ein fünfzackiger und ein achtzackiger Stern, Strahlenkreis mit Punkten zwischen je einem Strahlenpaar, Rosetten. Diese ornamentierten Keramikfragmente und die Stempel mit hebräischen Inschriften aus israelitischer Zeit (sog. Königsstempel mit der geflügelten Sonnenscheibe; Reste von hebräischen Namen; fünfzackiger Stern mit eingeschriebenen hebräischen Buchstaben) werden in diesem Beitrag nicht berücksichtigt.

<sup>25</sup> Crowfoot & Fitzgerald 1929: 86-89; vgl. Küchler 2007: 14, Abb. 8: Feld C/F.

<sup>26</sup> Angaben aus den statistischen Darstellungen von Ariel 1990: 17 und 23.

Arealen eine statistische Überdichte dar.<sup>27</sup> In der ungefähr gleich großen Ausgrabungsfläche entlang der Südwest- und Südmauer des Haram wurden nur 14 gefunden, im bedeutend größeren Bereich der jüdischen Oberstadt (inklusive der Ausgrabung südlich außerhalb der Stadtmauer) nur 33; in der Zitadelle und entlang der westlichen Altstadtmauer mit der ungefähr gleichen Ausdehnung wie der Südosthügel nur 32.

Beide Sachverhalte zeigen, dass – selbst bei einem großzügigen Einbezug von Unschärfen in den Zahlenangaben – der Südosthügel von einem Import ausländischer Waren zeugt, der in Palästina und in Jerusalem der hellenistisch-römischen Zeit seinesgleichen sucht. Als Grund wurde schon angegeben, dass der Südosthügel sozusagen als Abfallhaufen der übrigen Stadt gebraucht wurde. Dies ist eine Vorstellung, die einen Transport von gebrauchter, beschädigter oder zerbrochener Keramik an einen zentralen Ort der Stadt annimmt und somit von modernen Entsorgungskonzepten ausgeht, die im Altertum einfach nicht vorhanden waren. Man entsorgte in Gruben oder beim nächst besten Abhang, durchquerte aber sicher nicht das Stadttal, um auf der Ostseite der Davidstadt den Karren zu entleeren! Viel eher sollte man die statistische Überdichte demographisch verstehen und von einer dichten Besiedlung des Südosthügels in hellenistischer Zeit ausgehen. Dies legt die chronologische Abfolge der 450 Stempelfunde der Shiloh-Grabung nahe, von der allein stratigraphische Angaben vorhanden sind.<sup>28</sup> Alle 431 datierbaren rhodischen Stempel (119 sind undatierbar) der Shiloh-Areale stammen aus der Zeit von ca. 330 bis 80(50) v. Chr., also von Alexander dem Großen bis in die Regierungszeit Alexander Jannais (und eventuell dessen beiden Söhnen), in welcher das hasmonäische Königtum seinen Höhepunkt erreichte. Am stärksten vertreten mit 216 Exemplaren ist eindeutig die Periode zwischen 205 und 175 v. Chr. (= Periode III), also der Beginn der seleukidischen Oberherrschaft unter Antiochus dem Großen und Antiochus Epiphanes und den sich dem Hellenismus immer weiter öffnenden Hohepriestern von Schimeon II. („dem Gerechten“) bis zu Jason und Menelaos. Dies ist eindeutig *vor* der Errichtung der seleukidischen Zwingburg *Akra* im Jahr 168/67 und der ständigen Präsenz einer syrischen Besatzungstruppe. Dass von den 431 datierbaren Stempeln nur die 51 Stempel der Periode IV in die Zeit des Bestehens der *Akra* fallen, ist meines Erachtens ein wichtiges Indiz gegen die These, dass die Überdichte der gestempelten Krüge mit der Präsenz der syrischen Besatzung in Zusammenhang stehe, also fremdländische Leute so intensiv fremdländische

<sup>27</sup> Nicht in Betracht gezogen sind die im freien Markt angebotenen Objekte. – Erwähnt sei nur der erstmalige Erwerb (1873/74) eines rhodischen Krughenkels mit Rose durch Charles Clermont-Ganneau (1896: 148f).

<sup>28</sup> Angaben nach Ariel 1990: 20, Table 2.

Produkte genossen hätten.<sup>29</sup> Es ist vielmehr so, dass in der Zeit der Hellenisierung Jerusalems die Bewohner der Stadt auf dem Südosthügel sich mit außerordentlich vielen dieser fremdländischen Güter versorgten. Seit der Besetzung der Stadt durch die *Akra*-Garnison scheint die Bewohnung des Südosthügels durch diese dem Lebensgenuss zugewandten begüterten Kreise zurück gegangen zu sein. Mit der Bildung der jüdischen Oberstadt westlich gegenüber des Tempels, die wohl von den stärker auf kultische Reinheit achtenden priesterlichen Kreisen bewohnt wurde, war dann auch die große Zeit des Imports fremdländischer Waren in unreinen Krügen vorbei, wie dies die statistischen Angaben zu den Henkeln widerspiegeln.

Es ist verdienstvoll, dass im Bericht von Ariel ein Appendix (1990: 25-28, zusammen mit A. Strikovsky), eingefügt ist, der sich der 'religiösen Frage' widmet, die mit dem Import von Gefäßen und deren Inhalten aus dem Gebiet der Gojim verbunden ist. Ausgehend von Lev 11,29-34 bezeichnen religionsgesetzliche Bestimmungen in der Mischna, der Tosefta und in den Talmuden irdene Gefäße aus dem Ausland als unrein und den Inhalt verunreinigend. Die Gesetzgebung zur Unreinheit irdener Gefäße, die in diesen Texten ab dem 3. Jh. n. Chr. festgehalten ist, geht sicher in die Zeit der Schulen von Hillel und Schammai zurück. Vorausgehende Bestimmungen im Gefolge von Levitikus sind unbedingt anzunehmen, auch wenn sie durch die literarische Analyse der rabbinischen Texte nicht bewiesen werden können. Da die Krughenkel vom ausgehenden 4. bis in die Mitte des 2. Jh. v. Chr. einen besonders intensiven Gebrauch fremdländischer Keramik dokumentieren, liegt es nahe anzunehmen, dass sich die begüterten Benutzer dieser Güter nicht an diese Regeln hielten. Diese Gefäße wurden trotz bestehender Verbote benutzt, weil gewisse Genussmittel, die sich für gehobene Kreise ziemten, gar nicht anders zu beziehen waren.

Wenden wir uns nun dem ikonographischen Aspekt dieses für den Südosthügel der hellenistischen Zeit erstaunlichen Sachverhaltes zu. Aus den erwähnten Publikationen ergibt sich folgendes Vorkommen von Bildmotiven (in alphabetischer Reihenfolge):

---

<sup>29</sup> Vgl. Hengel 1972: 86, Anm. 332, der jedoch erst "3-400 Krughenkel" vom "Ophel" beiziehen konnte; Dequeker 1985. Zudem ist die *Akra* mit Sicherheit weiter nördlich anzusetzen; vgl. Küchler 2007: Abb. 132,21; S. 302, 305.

Motiv	Guthe	Thomsen	Macalister & Duncan	Crowfoot & Fitzgerald	Shiloh	<b>Total Vorkommen</b>
Akrostolion					1	<b>1</b>
Amphore					1	<b>1</b>
Anker			2		5	<b>7</b>
Caduceus			14		11	<b>25</b>
Delphin					1	<b>1</b>
Dreizack			1		1	<b>2</b>
Fackel			6		6	<b>12</b>
Füllhorn			1		3	<b>4</b>
Helios				2	17	<b>19</b>
Helm	1					<b>1</b>
Herme					2	<b>2</b>
Keule					1	<b>1</b>
Kranz			3		6	<b>9</b>
Kreuz					1	<b>1</b>
Palmzweig	1					<b>1</b>
Pfeile		1				<b>1</b>
Rose		1	122	8	8	<b>139</b>
Schwert			1		1	<b>2</b>
Statuette				1	3	<b>4</b>
Stern/-chen			18 <sup>30</sup>		33	<b>51</b>
Thyrsos					2	<b>2</b>
Traube				1	2	<b>3</b>
<i>Total Motive</i>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>9</b>	<b>4</b>	<b>19</b>	<b>22 / 289</b>

Es sind also immerhin 22 verschiedene Motive, die den Benutzern der Krüge jedes Mal, wenn sie sich die darin enthaltenen Delikatessen zu Munde führten, vor Augen hatten: Meist war es die Rose (139mal), die klar auf die Herkunftsinsel Rhodos verwies, sehr oft die Astralsymbolik von kleinen und größeren Sternen (51mal), die manchmal die Form von Rosetten annehmen konnten, immerhin 25mal der Caduceus, 19mal der Kopf des Sonnengottes mit der Strahlenkrone und 12mal eine (manchmal brennende) Fackel, also Motive, die eindeutig aus der religiösen Mythologie der nicht-jüdischen Welt kommen. Im Mittelfeld sind allgemein verbreitete Motive vertreten wie der Kranz (9), der Anker (7), das Füllhorn und eine (nicht näher identifizierbare) Statuette oder Figurine (je 4) und die Traube (3). Vereinzelt (2 oder 1) sind noch Motive der Aggression (wie Dreizack, Schwert, Helm, Keule [des Herkules?], Pfeile), des Kultes (Herme, Thyrsos), der Tierwelt (Delphin), der See (Akrostolion, am Schiffsbug) oder ganz allgemein verbreitete Motive wie Amphore, Kreuz und Palmzweig vorhanden. **Fig. 2** gibt eine alphabetisch angeordnete Darstellung von 18 Motiven der Shiloh-Ausgrabung.

Diese Bildmotive bildeten eine alltägliche Selbstverständlichkeit in den gehobenen Kreisen der Bevölkerung auf dem Südosthügel und darüber hinaus, stets wenn eine Mahlzeit mit fremdländischen Speisen oder Ge-

<sup>30</sup> Pro Abdruck nur einmal gezählt, auch wenn in jeder Ecke ein Sternchen ist.



**Fig. 2** Motive auf den Krughenkeln der Shiloh-Ausgrabungen (von oben links bis unten rechts): Amphore, Anker, Arkosolium, Caduceus, Delphin, Dreizack, Fackel, Füllhörner, Helios-Kopf, Hermes, Kranz, Kreuz, Rose, Statuette, Stern (8-strahlig), Sternchen (7-zackig), Thyrsos, Traube (aus: Ariel 1990: 30, fig. 5; korr. in: Küchler 2007: Abb. 4).

tränken in Jerusalem eingenommen wurde. Und dies scheint gerade in der Zeit der Hellenisierung Jerusalems häufig der Fall gewesen zu sein, mindestens *vor* der Errichtung der *Akra*, die nach der Statistik der Krughenkel

als fremdländische Zwangsveranstaltung eher ein Grund für den Rückgang des Genusses von fremden Speisen aus unreinen Gefäßen darstellt.

Es ist nun leicht festzustellen (allerdings wurde diese Feststellung noch nie gemacht), dass eine ganze Reihe dieser Motive auch auf den Münzen der hasmonäischen Herrscher vorkommt. Auf der folgenden **Tabelle 1** finden sich alle Bildmotive der hasmonäischen Münzen.<sup>31</sup> Die mit den Amphorenstempeln gemeinsamen Motive sind fett gedruckt.

<i>Motive (alphabetisch)</i>	<i>Yehochanan I.</i>	<i>Yehuda I.</i>	<i>Yehonatan</i>	<i>Mattitjah</i>
Ähren, von Gerste	M	–	–	–
von Weizen	O.T	–	–	X.Y
<b>Anker</b>	–	–	A.C.D	–
Diademband, an Füllhorn, zwei	K→N.P→S	–	E	–
um Stern gelegt	R	–	C	–
<b>Füllhorn</b> , doppelt, axialsymmetrisch	–	J	E→I	U.W.X.Y
doppelt, parallel	K→N.P→S	–	–	–
einzel	R	–	–	V
Granatapfel	K→N.P→S	J	E→H	W
<b>Helm</b>	–	–	–	–
<b>Kranz</b> , aus Lorbeer	–	J	E→I	U.V.W.X.Y
<b>Kreis</b>	O.R	–	A.D	–
aus Kügelchen	–	–	–	Z
aus Punkten	–	–	A.C	–
aus Punkten, rechteckiges Objekt	O.T	–	B <sup>3</sup>	–
aus Punkten, rundes Objekt	–	–	Ab <sup>4</sup>	–
<b>Lilie</b>	O.T	–	A	–
Menora	–	–	–	Z
<b>Palmzweig</b>	O.T	–	B	–
<b>Stern</b> , 8 Zacken	–	–	C	–
Tisch, mit Schaubroten	–	–	–	Z
<b>Traube</b>	M	–	–	–

**Tabelle 1** Bildmotive auf den Münzen der Hasmonäer (nach Meshorer 1982).

Es handelt sich um Anker, Füllhorn, Helm, Kranz, Lilie, Palmzweig, Stern und Traube, also um acht gewichtige Motive, die in der hellenistisch-römischen Welt weit verbreitet waren und auf jedem vornehmen Tisch auch Jerusalems selbstverständlich präsent waren. Über einen typisch jüdi-

<sup>31</sup> Die angegebenen Typen sind noch nach der üblichen, aber überholten Bezeichnungsweise von Meshorer 1982 angegeben, nach welcher Jehonatan (= Alexander Jannai) als der erste hasmonäische Prägeherr gilt und deshalb bei ihm die Zählung der Münztypen mit dem Buchstaben A beginnt.



schen Charakter dieser Motive ist deshalb kein Wort zu verlieren (außer zur Lilie; s. u.). Sie gehören zum Repertoire der gesamten hellenistischen Kulturwelt, an welcher Jerusalem im Zeitraum der vielen Krughenkel intensiv zu partizipieren beginnt. Da das Diadem, der Granatapfel und auch die Ähre in der Ikonographie der Antike vielfach vorkommen und der Kreis ein allgemeines, ornamentales Element darstellt, kann tatsächlich nur von den beiden Motiven Schaubrottisch und Menora von typisch jüdischen Motiven gesprochen werden, wobei diese beiden nur gerade bei Mattitjah/Antigonos (reg. 40–37 v. Chr.) zu finden sind und ein letztes Aufflackern jüdischer Selbstbehauptung und Propaganda zu einem Zeitpunkt darstellen, als Herodes der Große bereits sein Königtum von den Römern zugesprochen bekommen hatte. Für die hellenistische Zeit im strikteren Sinn gibt es somit auf den hasmonäischen Münzen kein einziges typisch jüdisches Symbol.

Das Motivrepertoire auf den Krughenkeln kann dies mit archäologischer Sicherheit mindestens für die acht angegebenen Motive aufweisen. Die hellenistischen Amphorenstempel sind in diesem Sinn Bildmaterial, das bis jetzt ikonographisch nie ausgewertet wurde, weil es trotz seiner weiten Verbreitung und intensiven Präsenz (in Jerusalem) noch nie als Bildträger wahrgenommen worden ist. Dabei entspricht die Zeit der intensivsten Präsenz der Amphorenstempel genau der Zeit der intensivsten hasmonäischen Münzprägungen. Beide zeigen auf unterschiedlichen Trägern die Verbundenheit der Hasmonäer und im weiteren Sinn der Elite von Jerusalem mit der hellenistischen Bildwelt. Sie scheuen sich keineswegs, die Motive zu übernehmen. Nur wenn es um ein Porträt geht, wird das Repertoire bezeichnend verändert: Wie oben schon gesagt, wird jegliches Porträt eines jüdischen Herrschers vermieden, vielmehr werden Titel und Name nur schriftlich eingetragen. Erst an diesem Punkt wird deutlich, dass der 'hellenische Charakter' der aufgeschlossenen Juden Jerusalems, der in 2Makk 4,10 so stark gebrandmarkt wurde, doch am Verbot der bildlichen Selbstdarstellung seine Grenze fand. Erst die Herodessöhne und -enkel werden diese Grenze überschreiten.

### *3. Wie die Rose zur Lilie nach Jerusalem kam*

Zum Abschluss möchte ich – sozusagen als literarischen Blumengruß an den Jubilar – anhand der floralen Amphorenstempel Jerusalems eine überraschende Beobachtung zum viel diskutierten Motiv der Lilie anfügen. Kürzlich hat Emmanuelle Main (2006) mit einem Vergleich der sog. Lilien auf den Münzen des Yehochanan/Hyrkanus I. und des Yehonatan/Alexander Jannai mit den rhodischen und pseudo-rhodischen Münzen mit dem Motiv der Rose plausibel gemacht, dass es sich bei diesem Motiv auf einem Teil der hasmonäischen Münzen nicht um Lilien, sondern um Rosen handelt. Ihre in diesem Punkt überzeugende Analyse weist auf, dass die

Hasmonäer sich nicht nur die Lilie der Yehud-Münzen und der Seleukiden, besonders des Antiochos VII., zu eigen gemacht, sondern dass sie auch die Rose von Rhodos als Lieblingsmotiv verwendet haben. Main stellt sich nun die Frage, *wie* denn die Hasmonäer zu diesem neuen Motiv kamen und gibt als Antwort: "Obwohl Judäa relativ weit weg vom Bereich lag, in welchem die rhodischen Münzen zirkulierten, ist es nicht unwahrscheinlich, dass das eine oder andere Exemplar bis nach Judäa gekommen sei, da die Einfuhr von rhodischen Amphoren vielfach bis in die 20er Jahre des 2. Jh. v. Chr. bezeugt ist."<sup>32</sup> Sie nimmt also an, dass mit den rhodischen Waren auch das eine oder andere rhodische Geldstück mit der Rose nach Jerusalem gekommen ist. Dabei hat sie nicht bemerkt, dass auf den Stempeln der Amphoren, die diese Ware enthielten, die rhodische Rose bereits hundertfach vorkam! Die Verbindung zwischen Jerusalem und Rhodos ist mit dem Stempelabdruck der Rose auf den Amphoren zwanglos und massenhaft vorhanden, ohne dass man den argumentativen Umweg über die rhodischen Söldner machen muss. Das Söldnerheer ist zwar seit dem Hohenpriester Yehochanan/Hyrkan I. (135/4–104 v. Chr.) eine üble Tatsache der Hasmonäerherrschaft, wie Josephus in *Antiquitates* 13,249 bezeugt. Aber um die Rose auf den hasmonäischen Münzen zu erklären, muss man keine rhodischen Söldner in Judäa einmarschieren lassen. Sie prangte seit dem Ende des 4. Jh. v. Chr. auf bzw. neben allen gut bestückten Tischen der Jerusalemer Aristokratie!

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Ariel, Donald T., 1990, Excavations at the City of David. Vol. 2: Imported Stamped Amphora Handles, Coins, Worked Bone and Ivory, and Glass (Qedem 30), Jerusalem.
- Ariel, Donald T. (ed.), 2000a, Excavations at the City of David. Vol. 5: Extramural Areas (Qedem 40), Jerusalem.
- Ariel, Donald T. (ed.), 2000b, Excavations at the City of David. Vol. 6: Inscriptions (Qedem 41), Jerusalem.
- Ariel, Donald T. & De Groot, Alon, 1996, Excavations at the City of David. Vol. 4: Various Reports (Qedem 35), Jerusalem.
- Avi-Yonah, Michael, 1981, Art in Ancient Palestine. Selected Studies published originally in the years 1930–1976, collected and prepared for republication by Hannah Katzenstein and Yoram Tsafrir, Jerusalem.
- Bliss, Frederick J. & Dickie, Archibald C., 1898, Excavations at Jerusalem 1894–1897, London.
- Clermont-Ganneau, Charles, 1896, Archaeological Researches in Palestine during the Years 1873–1874, Vol. II, London.
- Clermont-Ganneau, Charles, 1899, Archaeological Researches in Palestine during the Years 1873–1874, Vol. I, London.

<sup>32</sup> Main 2006: 142 (deutsche Übersetzung M. K).

- Crowfoot, John W. & Fitzgerald, G. M., 1929, Excavations in the Tyropoeon Valley, Jerusalem 1927 (Palestine Exploration Fund Annual 5), London.
- De Groot, Alon & Ariel, Donald T. (ed.), 1992, Excavations at the City of David. Vol. 3: Stratigraphical, Environmental, and Other Reports (Qedem 33), Jerusalem.
- Dequeker, Luc, 1985, The City of David and the Seleucid Akra, in: Edward Lipiński (ed.), *The Land of Israel: Crossroads of Civilizations* (Orientalia Lovanensia Analecta 19), Leuven, 193-210.
- Fine, Steven, 2001, Art and Identity in Latter Second Temple Period Judaea: The Hasmonean Royal Tombs at Modi'in, Cincinnati, 2001.
- Fine, Steven, 2005, *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Towards a New Jewish Archaeology*, Cambridge.
- Gitler, Haim & Tal, Oren, 2006, The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC: A Study of the Earliest Coins of Palestine (Collezioni numismatiche. Materiali pubblici e privati 6), Milano & New York.
- Goodenough, Erwin R., 1953-1968, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 Bände (Bollingen Series 37), New York.
- Guthe, Hermann, 1882, Ausgrabungen bei Jerusalem: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 5, 7-204.217-378.
- Hachlili, Rachel, 1988, Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel (Handbuch der Orientalistik Abt. VII, Bd. 1, Abschn. 2/B, Lfg. 4), Leiden u. a.
- Hengel, Martin, 1972, Judentum und Hellenismus (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10) Tübingen.
- Hengel, Martin & Peled, Ruth, 1982, Achilleus in Jerusalem. Eine spätantike Messingkanne mit Achilleus-Darstellungen aus Jerusalem (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1982/1), Heidelberg.
- Keel, Othmar & Küchler, Max, 1982, *Orte und Landschaften der Bibel II*, Zürich, Göttingen.
- Keel, Othmar & Staub, Urs, 2000, Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV (Orbis Biblicus et Orientalis 178), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, <sup>5</sup>2001, Götter, Göttinnen und Gottesvorstellungen. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones disputatae 134), Freiburg i. Br., Basel & Wien.
- Küchler, Max, 2007, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Orte und Landschaften der Bibel IV/2), Göttingen.
- Macalister, Robert A. S. & Duncan, J. Garrow, 1926, Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem 1923-1925 (Palestine Exploration Fund Annual 4), London.
- Magness, Jodi, 2003, "A Mithraeum in Jerusalem?", in: G. Claudio Bottini (ed.), *One Land, Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of Stanislaw Lofreda OFM* (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior 41), Jerusalem, 163-171.
- Main, Emmanuelle, 2006, Des mercenaires 'rhodiens' dans la Judée hasmonéenne? Étude du motif floral des monnaies de Jean Hyrcan et Alexandre Jannée: *Revue des Études Juives* 165, 123-146.
- Meshorer, Ya'akov, 1982, *Ancient Jewish Coins*, 2 Bde, New York 1982.

- Meshorer, Ya'akov, 1990/91, "Addendum I": *Israel Numismatic Journal* 11, 104-131.
- Meshorer, Ya'akov, 2001, *A Treasury of Jewish Coins. From the Persian Period to Bar Kokhba*, Jerusalem, Nyack, NY.
- Mildenberg, Leo, 1984, *The Coinage of the Bar Kokhba War*. Editor Patricia Erhart Mottahedeh (Typos 6), Aarau, Frankfurt a. M. & Salzburg.
- Ostermann, Siegfried, 2005, *Die Münzen der Hasmonäer. Ein kritischer Bericht zur Systematik und Chronologie* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 55), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Prigent, Pierre, 1990, *Le Judaïsme et l'image* (Texte und Studien zum antiken Judentum 24), Tübingen.
- Rahmani, L. Y., 1994, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel* (The Israel Academy of Sciences and Humanities I), Jerusalem.
- Rahmani, L. Y., 1999, *A Catalogue of Roman and Byzantine Lead Coffins from Israel*, Jerusalem.
- Schroer, Silvia, 1987, In *Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Schroer, Silvia & Keel, Othmar, 2005, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*, Freiburg/Schweiz.
- Schubert, Kurt, 1970, *Die Kultur der Juden. I. Israel im Altertum* (Handbuch der Kulturgeschichte. Lieferung 256-266; Heft 1-11), Frankfurt a. M. (Nachdr. Wiesbaden 1980).
- Sed-Rajna, Gabrielle u. a., 1997, *Die jüdische Kunst* (aus dem Französischen von Peter Wild und Ute Wikenhauser), Freiburg i. Br., Basel & Wien.
- Shiloh, Yigal (ed.), 1984, *Excavations at the City of David. Vol. 1: Interim Report of the First Five Seasons, 1978-1982* (Qedem 19), Jerusalem.
- Thomsen, Peter, 1922, *Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und deren nächster Umgebung*, Leipzig.
- Uehlinger, Christoph 1997, "Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images", in: Karel van der Toorn (Hg.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book. Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Leuven, 97-155.
- Uehlinger, Christoph, 1998, Art. "Bilderkult, Bibel", "Bilderverbot", in: H. D. Betz u. a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Auflage, Band I, Tübingen, 1565-1570, 1574-1577.
- Uehlinger, Christoph, 2003, "Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums", in: Christoph Hardmeier, Rainer Kessler & Andreas Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh, 42-77.
- Vincent, Hugues, 1911, *Jérusalem sous terre. Les récentes fouilles d'Ophel*, London.
- Vincent, Hugues, 1912, *Les récentes fouilles d'Ophel: Revue Biblique* 9, 544-574.

- Wenning, Robert, 2000, "Griechische Vasenbilder in Palästina", in: Christoph Uehlinger (ed.), *Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 175), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 339-358.
- Wilkinson, John, 1993-94, "Stone Tables in Herodian Jerusalem": *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 13, 7-21.
- Yadin, Yigael, 1971, Bar Kochba. *Archäologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel*, Hamburg.
- Zwicker, Wolfgang, 2007, Rezension zu Schroer & Keel 2005, in: *Biblische Zeitschrift* 51, 127-129.

# III

## INTERPRETATIONEN / INTERPRETATIONS



# The Minoan Mother Goddess and her son: Reflections on a theocracy and its deities

Nanno Marinatos

*It was established by Evans that the leading divine figure of the Minoan pantheon was a Mother Goddess and that she reflected the matriarchal stage of mankind. The role of the Mother Goddess is re-assessed here in the light of Near Eastern theocracies. It is shown that the Mother of God is an important figure throughout the Near East, Mesopotamia, Egypt and Anatolia. Yet, she is not a fertility goddess but rather the mother of the chief god, who is often a storm deity. This template fits perfectly well the visual evidence of gods in Minoan Crete: Mother Goddess and son often occur together. The son is identified as a dragon-slayer of the Near Eastern tradition. It is concluded that the 'Mother of Gods' was demoted in societies where theocracies ceased to exist as in Greece and Israel.*

## 1. Introduction

A colleague told me once that nobody has impacted the course of Biblical studies as much as Othmar Keel because of his integrated approach to Biblical texts and Near Eastern archaeology and images. My own indebtedness to Keel is immense, since it is from him that I have learned to “read” Biblical and Near Eastern images as symbols of a *koinè*.<sup>1</sup>

In a recent book Othmar Keel and Silvia Schroer have discussed Syro-Palestinian goddesses and have explored the visual manifestations of the feminine prototype in ancient art (Keel & Schroer 2006). The goddesses illustrated by Keel and Schroer have quite diverse roles, positing sometimes as warrior virgins, other times as erotically seductive females and other times yet as mothers. In this paper I want to offer Othmar Keel some thoughts on the subject of the Minoan Mother Goddess. I shall try to remove this famous figure from the utopian land where she currently floats and place her within the religious *koinè* of the Egyptian, Levantine, and Biblical world.

---

<sup>1</sup> For the *koinè* in Greek literature and myth see Burkert 1992, 2004.



I shall structure the paper around 3 questions:

1. Whose mother is the Mother Goddess?
2. What kind of god is her son?
3. What is the connection between the Mother Goddess, her son and kingship?

## *2. What is a Mother Goddess?*

It is to Sir Arthur Evans, who excavated Knossos in the first decades of the twentieth century, that we owe the notion that Minoan Crete had a Great Mother Goddess. Confronted with a multitude of images of a female deity in Minoan art, he conceived of her as a divinity with powers over the earth, sky and underworld, responsible for fertility and regeneration and all aspects of life (Evans 1921-35: III 463-468). Subordinate to her was a male consort, a boy god.

Evans' views were shaped by the lens he was utilizing to interpret religion, a lens derived from the Cambridge ritualist school at the beginning of the 20th century. This school is best represented in Classics by James Frazer, Gilbert Murray and Jane Ellen Harrison. Bright and adventurous in spirit, Harrison saw Minoan Crete as a cradle of primitive rites, precursors to Greek rituals. Her theories may be briefly described as follows: Religion evolves in stages, and Minoan religion belongs to a period when man was savage; rites were survival-oriented, their primary purpose being the procuring of food. Consequently, harvest and the seasons were all-important: "Primitive man then in general, and assuredly the ancient Cretan, is intensely concerned with the fruits of the earth. It is mainly because she feeds him that he learns to think of Earth as the Mother" (Harrison 1962 [orig. 1912]: 166).

The lens derived from the Cambridge ritualists accounts for Evans' assumption that the Mother Goddess was a corn-mother who fed mankind and was responsible for fecundity/fertility. It is to the same school that we owe the idea that the goddess had an inferior consort or companion who died yearly and was reborn; he was regarded as the embodiment of seasonal cycles (Harrison 1962: *Epilegomena* [1921] xxxi-xxlii).

Yet, because Evans had a brilliant and broad mind he was not completely blinded by the Cambridge ritualists (Ackerman 1991). He knew that Minoan religion was far more sophisticated than primitive mentality would warrant. Indeed, he saw many connections between Minoan and Egyptian religions, and he wondered if Minoan religion was not in fact practically monotheistic (or henotheistic, as we would say today). At the turn of the century, the monotheism of Akhenaton was well known, and it presupposed a great deal of abstraction and philosophical thought (Hornung 1999: 93-94). Evans thus wore *two sets of spectacles* at the same time, sometimes

classifying Minoan religion as primitive and other times seeing it as close to monotheistic religions such as Christianity; he did not perceive the two sets of spectacles as being contradictory.

Already during Evans' life time, another scholar attempted to interpret the Mother Goddess: the Swedish scholar Martin Persson Nilsson. In his *Minoan Mycenaean Religion* (first edition 1927; second edition 1950) he was critical of Evans' monotheism. The consequence of his study is that he attributed less sophistication to Crete than Evans, thus unwittingly pushing even more strongly the notion of Minoan religion as primitive (Nilsson 1950). The male god became embedded in people's imagination as a fragile figure inferior to the goddess. Indeed it seemed certain after Nilsson's work that Minoan religion was the first stage of Greek religion, a matriarchal stage in the evolutionary chain of development.<sup>2</sup>

Evans' legacy still prevails today despite acerbic (and often unjustified) criticism of much of his work. The Mother Goddess has become not only popular but intellectually seductive, especially to feminist movements that seek the golden origins of mankind in Crete.<sup>3</sup> The following comes from *Wikipedia*, and represents the current standard view:

"The Minoans worshipped goddesses. Although there are some indications of male gods, depictions of Minoan goddesses vastly outnumber depictions of anything that could be considered a Minoan god."<sup>4</sup>

Yet this elusive male god is not just occasionally "indicated" but quite evident; further, he is as important as the Mother Goddess. This will be the argument here.

### 3. Whose mother is she?

My first task here will be to question that Minoan religion was primitive (whatever this word might mean). The likelihood that it was radically different from any of the other religions of the ancient Near East is slight. Crete was a monarchical theocracy; its complex architecture, art, symbols and bureaucratic mechanism were in the forefront of cultural achievement. Most important is the fact that Crete was a literate culture with three different hieroglyphic scripts and at least one Linear Script. Writing, and more importantly, written tradition usually results in elaborate religious systems and symbols (Beard 2004). Just because we do not *happen* to have religious texts from Bronze Age Crete, this does not mean that they did not exist.

<sup>2</sup> Gimbutas 1995. Cf. also Nilsson 1950: 391.

<sup>3</sup> For a criticism of the theories of the Minoan Mother Goddess (and especially those of Gimbutas) see now Goodison & Morris 1998.

<sup>4</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Minoans> (10/19/2007).

Nor does it imply that Crete had a lower level of religious complexity than other contemporary kingdoms of Anatolia, Syria, the Levant or Egypt. Indeed, the similarity between Egyptian and Minoan pictograms had struck Evans, as we have seen above. It may be noted in addition that there is a commonality of artistic motifs between all east Mediterranean cultures of the Bronze Age: monkeys, palms, gardens, landscapes full of birds and animals. Most if not all of these motifs may be associated with a nature giving goddess. But in the palatial cultures of Egypt and the Near East this goddess has a family role in the pantheon; she has a husband or a son or both.

A second question may now be asked: if the goddess of Crete is a mother-goddess, *whose* mother is she? Surely mothers derive their identity not only from the inherent value of their role (which is undoubtedly the case), but also from the identity of their offspring. If Crete had a theocracy, a mythical expression of this theocracy must have been reflected somewhere in its religion; the Mother Goddess of the 'primitive stage of mankind' does not fit here.

Observe also that the title 'Mother of God(s)' is a cult epithet to be found throughout the theocratic Ancient Near East and even Greece.<sup>5</sup> This title implies neither fertility nor seasonal allegory; rather, it confers honor to mother and offspring alike and places them at the top of the hierarchy of the pantheon.

Nicolas Wyatt has suggested in a series of articles that the actual counterpart of the Mother Goddess in Ugaritic myth is the dowager queen. She controls the lineage of the king and (for this reason) was held in very high honour; he detects this pattern of lineage in the Hebrew Bible as well and notes the exalted role of the queen mother there.<sup>6</sup> In Ugaritic literature we read that the heir to the throne "shall drink the milk of Athirat."<sup>7</sup> Athirat is the queen of the pantheon, the consort of El and the protectress of the king (Wyatt 1987: 383). Thus, she is 'mother of gods' and 'mother of kings' alike.<sup>8</sup>

Turning to Egypt, Isis is the mother of Horus, whereas Hathor is likewise his protectress (Hathor means "house of Horus"). Isis also embodies the throne of the pharaoh and wears it as a headdress on her head. Thus, when the king sits on his throne, he sits on the lap of this goddess, metaphorically speaking.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Roller 1999; Borgeaud 2004; Munn 2006.

<sup>6</sup> On Athirat and royal ideology see Wyatt in Watson & Wyatt 1999: 544. On Canaanite queens see Wyatt 1985: 43-45.

<sup>7</sup> KTU 1.15 ii.27, Wyatt 2002: 209.

<sup>8</sup> Two of the many examples: KTU 1.4 iv 33, Wyatt 2002: 99; 1.8 ii 2, Wyatt 2002: 152. There is suspicion that also Israelite queens had a similar role although this is contested by Andreassen 1983.

<sup>9</sup> I thank Thomas Staubli for this suggestion; Wyatt 1985: 43.

Mesopotamian Ishtar may be cast in a similar theocratic social mould. She is often cited as a fertility goddess, but her social position in the pantheon as a daughter of Anu and a *patroness of kings* is equally important, although this is seldom stressed. It is exactly in this capacity (and not fertility) that she protects Zimrilim, king of Mari and hands him the insignia of his reign in the throne room of the latter's palace. She remains the patroness of Assyrian kings through the first millennium.

Moving on to Greece of the Archaic Greek period (seventh to sixth centuries), we meet the goddess Kybebe. Both the name and cult of this goddess originated in Phrygia and Lydia. In Greece she is equated with the Mother of Gods, Rhea and Magna Mater (Munn 2006: 120-121). Mark Munn points out that Kybebe is closely associated with Lydian sovereignty "...by the heyday of the Lydian empire the mother of the archetypal rule had become the archetype of the divine Mother" (Munn 2006: 129).

With this evidence as a background we finally return to Minoan Crete where we shall detect the Mother Goddess in precisely such role as here outlined: she is the mother of the king or of a young god. I shall deal here with only one type of scene, which is represented exclusively on gold rings.<sup>10</sup> That these rings represent official ideology is certain. They were made of gold, which is a rare material often monopolized by the palace.

The formula entails an enthroned goddess facing a standing male who is sometimes (but not always) smaller. The seated posture of the goddess denotes her authority and status as *queen*. This fact must be noted because it fits the template of the theocracy.

The first example of such an iconographical formula is a ring from Mycenae. It shows a matronly looking goddess with ample hips and large breasts seated on a throne, the back of which has the shape of a mountain; she faces a standing male who holds a spear (**fig. 1**). The two figures interact in a lively manner: their hands cross and both have pointed fingers, so that the impression given is that they are engaged in an animated conversation. Evans spoke of intimacy between them (Evans 1921-35: III 464), although Nilsson saw the scene as entirely secular.<sup>11</sup> The mountain throne, however, is sure proof that Nilsson was mistaken: mortal women do not have mountain thrones.

The nature of the intimacy, which Evans correctly perceived, may be further qualified. The size and matronly shape of the body of the goddess are signs that she is both older than the male and a matron. The outstretched arm of the goddess and her pointed finger show not just intimacy but authority as well. Thus, a possible reading of the scene is that she is the mother/queen instructing her son about his future roles and duties.

<sup>10</sup> Some rings were found on the Mycenaean mainland, but their iconography is originally Minoan.

<sup>11</sup> Nilsson 1950: 405. See Evans 1921-35: III 464; Dimopoulou & Rethemiotakis 2000.



**Fig.1** Ring from Mycenae. Goddess and god engaged in animated conversation (CMS I, 101).



**Fig. 2** Seal now in Geneva. Seated goddess and a god, her son (?) (CMS X, 261).



**Fig. 3** Ring from Thebes. God greets goddess seated on her divine palace (CMS V, 199).



**Fig. 4** Gold Ring from Poros (Dimopoulou & Rethemiotakis 2000: fig. 4).

Had this scene been unique, it would have been risky to interpret. Thankfully there exist similar ones, such as a Minoan seal stone now in Geneva (**fig. 2**). Once more the goddess is larger than the standing male, and the two interact. Instead of animated conversation, however, the two figures extend their hands towards each other in a gesture of intimacy that possibly connotes agreement; at any rate it is not an erotic embrace. Above the pair we see an elongated object now understood by many scholars to be a shooting star.<sup>12</sup> There is also a small seated child figure, which I am not able to interpret; perhaps it is a child-god. In any case both shooting star and child are imagined in the sky, and if so, the heavens are open and reveal further signs of the divine interaction.

On a ring from Thebes, on the Greek mainland, the goddess is seated on a building which has the form of a palace (**fig. 3**). The male is quite muscular and large in comparison with the ones in the previous scenes. Above the couple is the horizon line and the rayed sun disc. What interests us here is the dominant figure of the male god who is here shown in the full bloom of manhood.

Finally, a newly discovered ring from Poros near Herakleion on Crete furnishes one more instance (**fig. 4**). An authoritative male figure extends his arm towards a seated goddess who is situated in mid air. The gesture of the male typifies rulers or deities, he is thus very important and this may be also inferred from the fact that he is on the central axis of the scene (Niemeier 1987, 1989).

The results so far may be summarized as follows: All the scenes on the rings show the juxtaposition of the seated goddess to a standing male. The male is sometimes smaller, other times muscular and authoritative. The last two cases make it abundantly clear that he is important, even though he is subordinate to the enthroned goddess. In the last ring he wears a tall

<sup>12</sup> Dimopoulou & Rethemiotakis 2000; Kyriakidis 2005.

pointed hat, such as worn by Hittite and Syrian gods and deities. Who is this male?

There are two possibilities: he is either the king or a major deity of the pantheon. In any case, he seems to be subordinate to the seated goddess. But what this subordination means needs to be decided next. A crucial feature, it seems to me, is that the goddess has ample hips and breasts which show that she is a matron. He on the other hand has a youthful frame, he is therefore younger. We may conclude that the juxtaposition of goddess and god (or king) is that of mother and son and that the endorsement of the mother is necessary for the son to succeed.

At his point we must pause and wonder if there is an implicit narrative behind the codified scenes, and if this narrative is related to the mission and role of the youthful male as a ruler. A further question is: is he god or king? Fortunately we need not choose between the two alternatives because the ambiguity god/king seems to have been intended by the Minoan artists themselves. The god is a paradigm for the king and the king assumes the role of the god. Thus, whether the figure is god or king, the message is the same: he is the son of the major goddess of the pantheon and his authority is being endorsed by the Mother Goddess. Evans had already intuited this: "The impression produced by the design is rather the relationship of a son to a mother than of a husband to a wife or mistress" (Evans 1921-35: III 464).

#### 4. *What kind of god is the son of the goddess?*

What has been posited here is that the iconography reflects a mythical paradigm of mother-and-son. We have sensed also a kind of narrative behind the emblemization of the scenes. Since we have no narratives from Crete, we shall turn to Near Eastern texts which may elucidate the Minoan images and apply a Near Eastern lens to the iconography. This is justified from the point of view of methodology because some lens *must* be applied, and in this case a Near Eastern one is the closest we have at our disposal.

Two narratives have been selected, both illustrating the role of the major goddess of the pantheon as a *mother* and a *queen*. A first example comes from the Babylonian story about the Anzu monster from Nineveh (this version probably stems from the seventh century BCE). A dreadful monstrous bird steals the tablets of destiny from the gods and causes anarchy and chaos.<sup>13</sup> The gods meet under the leadership of the chief god Anu. In the council of the divine pantheon, the gods are in despair. Anu proposes that they call the Sister Goddess, Belet-ili/Mami, to save them:

---

<sup>13</sup> The narrative exists in an early second-millennium and a first-millennium version, the so-called Standard Babylonian, which is the one cited here (Dalley 1998: 203).

“Have them call for me Belet-ili, sister of the gods,  
 Wise counsellor of the gods her brothers.  
 Have them announce her supremacy in the assembly,  
 Have the gods honour her in their assembly:  
 I shall then tell her the idea which is in my heart...  
 Previously [we used to call you] Mami,  
 (but) now [your name shall be] Mistress of All gods.  
 Offer the powerful one, your superb beloved,  
 Broad of chest, who forms the battle array!  
 Give Ninurta, your superb beloved,  
 Broad of chest, who forms the battle array.  
 [Then shall his name be ] Lord in the great gods’ assembly.  
 Let him show prowess to [the gods, that his name may be Powerful].”  
 (*Anzu I*, transl. Dalley 1998: 210-211).

The role of Mami, then, is to summon her son who will champion the cause of the gods and fight the dangerous monster. Mami receives a new name after the appointment of her son as champion; she becomes “mistress”. Her power (which is so great that the collective gods, the Igigi, kiss her feet) derives from the fact that she is a queen mother. It must be further noted that the Ninurta epic has an evident relationship to kingship and that its composition reflects the royal ideology of Assyria.<sup>14</sup>

In the Ugaritic poem of Baal, we find a goddess with a similar role to Mami; she too has power to appoint a champion and a successor to the throne. She is Athirat, the consort of the creator god El, a goddess who enjoys the respect of all the gods and has the epithet *rbt* ‘great’.<sup>15</sup> Most important for our purposes is the fact that Athirat is called “the mother of gods”.<sup>16</sup> Other times it is said that she has 70 sons, a numerical metaphor for totality.<sup>17</sup> When the young storm god Baal decides he needs a palace in order to establish his position in the pantheon, he turns to Athirat asking her to mediate on his behalf. That her approval is necessary endorses the position of Wyatt that the role of the queen goddess as queen mother is an exalted one.

In another passage of the Ugaritic epic, El the king of the gods is desperate because Baal has disappeared and another god/king must be found to replace him. El then turns to Athirat for help and asks *her* to appoint a successor:

“Aloud cried El to the Great Lady who tramples Yam:  
 ‘Listen, O Great Lady-who-tramples-Yam.

<sup>14</sup> Annus 2001; Wyatt 1985: 43.

<sup>15</sup> Wyatt in Watson & Wyatt 1999: 544-545.

<sup>16</sup> See above, n. 7.

<sup>17</sup> Wyatt in Watson & Wyatt 1999: 529-585.



Give the first of your sons,  
I shall make him king.”  
(KTU I.6 44-47: Wyatt 1998: 131)

Thus, Athirat's role is to determine succession as the mother of the king of gods. As Wyatt states, Athirat's role in the Ugaritic pantheon reflects the importance of the dowager queen, a key figure in the issue of royal lineage.<sup>18</sup> It may be interesting to note that Athirat is regarded as a solar goddess and this fits well the iconography on the Mycenaean ring from Thebes. On the latter the sun features above the seated goddess (**fig. 3**).<sup>19</sup>

The narratives cited above (originating in different cultures) provide stories which illustrate the exalted role of the mother/queen in the ancient Near East and testify to a common tradition. But they also show that the son of the Mother Goddess is a very important figure. I would thus like to argue that the Minoan seated goddess is the mother of the dominant male god of the pantheon. This god is not an embodiment of vegetation and yearly decay but a king and warrior. The goddess endorses his authority, gives him instructions and supports him. She is at the same time the mythical mother of the king. The scenes on the Minoan rings are embodiments of both the mythical and the social paradigm.

### *5. The serpent/monster and the Storm God*

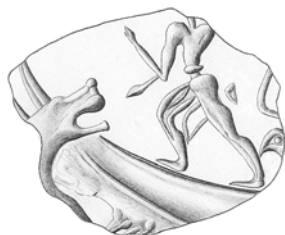
In the second part of this paper, I should like to argue that the postulated male god of the Minoan pantheon is a version of the Near Eastern Storm God who kills monsters and sea-dragons. Further, I shall suggest that he was the king of the pantheon because, in many religions of the ancient Near East, the king is a youthful warrior god and not an older creator-god (Marduk, Horus, Zeus are all younger gods).

The storm god often has a dragon adversary, as Othmar Keel and Christoph Uehlinger have shown.<sup>20</sup> This monster lives in the sea and may emerge from the deep waters to attack the boat of the god. In any case, the dragon embodies chaos and must be defeated. Precisely such a creature can be detected on a Minoan ring impression from Knossos (**fig. 5a-b**). The incompletely preserved scene shows the head of a creature with an open mouth threatening a man in a boat. He however stands firm and yields weapons unfortunately not preserved on the sealing. Ingo Pini rightly observes in his commentary on the publication of the image that the weapon in the left hand of the god does not aim at the throat of the monster.

<sup>18</sup> Wyatt in Watson & Wyatt 1999: 540-544; Wyatt 2002: 132 with n. 75.

<sup>19</sup> Wyatt in Watson & Wyatt 1999: 544.

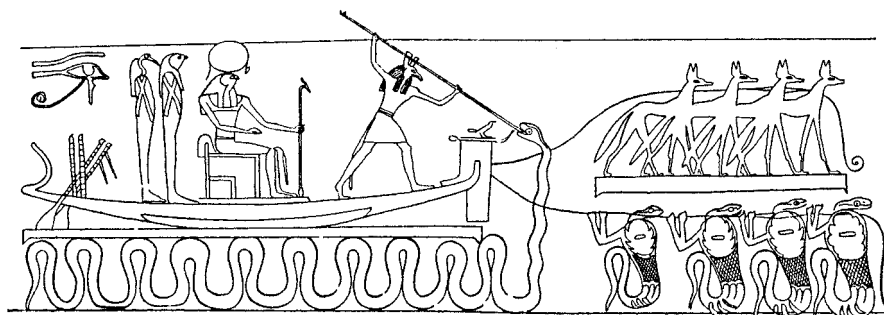
<sup>20</sup> Keel 1992: 195-232; Uehlinger 1995.



**Fig. 5a** Sea Monster attacking the boat of the Storm God (CMS II.8. 234).



**Fig. 5b** Reconstruction by Nanno Marinatos.



**Fig. 6** Apophis defeated by Seth. Egyptian Papyrus (Keel 1992: fig. 229).

The scene has a highly dramatic character, and therefore captured the attention of Evans and, some years later, of Spyridon Marinatos (**fig. 5a**).<sup>21</sup> Also Martin Nilsson and Axel W. Persson tried to interpret it, but little attention has been paid to it since. And yet it is clear that a young god is attacking a monster of the sea holding two weapons: a sword aiming at the throat and a spear aiming at the eye of the monster (**fig. 5b**).<sup>22</sup>

Now to the nature of the monster. We can be certain that the attack takes place at sea because the god stands in a boat.<sup>23</sup> A sea-serpent is attested in Ugaritic myth: the sea-serpent Litanu.<sup>24</sup> This has been taken to be the equivalent of Biblical Leviathan. Litanu is one of the primary adversaries of the storm god Baal, as Leviathan is to *Yahweh*. Also in Egyptian papyri we see the sea-serpent, Apophis, who is the enemy of Horus and Seth. In representations of the conflict the boat of the sun god is attacked by Apophis and defended by Seth, the helmsman of the boat of Horus (**fig. 6**; Uehlinger 1995).

<sup>21</sup> Evans 1921-35: IV 952, fig. 921; Marinatos 1926.

<sup>22</sup> At CMS II.8, 234.

<sup>23</sup> Correctly perceived by Marinatos 1926: 51; Nilsson 1950: 37.

<sup>24</sup> KTU i.5. i. 1, Wyatt 2002: 115.

Finally, the Syrian storm god is depicted as a snake slayer on Middle and Late Bronze Age seals. The tradition continues into the first millennium and later.<sup>25</sup>

What is the role of the dragon-slayer deity? In many Near Eastern myths he is the storm god and king of the gods. Such a role is attributed to Babylonian Marduk and Ninurta, to Egyptian Seth, to Ugaritic Baal to Israelite Jahweh, to Greek Zeus and Apollo. I suggest that there was a major strong male Minoan god of a similar nature, who may be described as a warrior and a dragon slayer. But at the same time he was conceived as a son and a king. We see him in these two capacities on the rings.

#### 6. *The Mother Goddess and her Warrior Son in Crete of the first millennium: Dreros*

Did this Minoan war god and his mother survive the end of the Bronze Age? In Greek religion Apollo inherits the role of the dragon slayer (Fontenrose 1959). It has been shown by Walter Burkert that he owes much of his mythical persona to Reshep, the smiting god of the Near East.<sup>26</sup> Apollo in Greek cult and especially on Crete remained tied to his mother Leto; she too is a goddess of some importance presiding over male warrior rituals.<sup>27</sup> Leto is also greatly honoured in the Hymn to Apollo which dates to the sixth century BCE. There she receives the epithet mistress (*potnia*: *Hymn Apollo*, 12), which is the Greek equivalent of the Ugaritic *rbt* (Wyatt 2000: 83 n. 61) and Palestinian *gbr* (Wyatt 1985), namely epithets of Canaanite Mother Goddesses.

The earliest representation of Apollo flanked by his mother and sister from Crete is a bronze statue from the temple at Dreros (seventh century BCE). The statues were excavated and first interpreted as a divine triad by Spyridon Marinatos (**fig. 7**; Marinatos 1936).

This evidence provides some continuity between Minoan and Greek/Dorian Crete. Yet, together with this continuity the nature of the relationship between mother and son has changed. The statue of Leto is larger than that of Artemis but considerably smaller than that of Apollo. This shows the demotion of the Mother Goddess and the exaltation of the warrior god as Keel, Uehlinger and Schroer have spotted for Canaanite/Israelite religion in the Iron Age and earlier.<sup>28</sup>

In Greek religion Leto has some importance as an honoured mother of the warrior god, but she clearly takes a secondary role to him. But how are

<sup>25</sup> Keel 1978, with fig. 55; Uehlinger 1995.

<sup>26</sup> Burkert 1975; see also Waldner 2000: 185.

<sup>27</sup> Such rites have been studied by Katharina Waldner who makes a cogent case that Leto is connected to the initiation of young warrior males: Waldner 2000: 177-197.

<sup>28</sup> Keel & Uehlinger 1995; Keel & Schroer 2006.



**Fig. 7** Apollo, Artemis and Leto from Dreros. Herakleion Museum (LIMC II/2, Apollon 658).

we to explain this shift? My proposal is that it is due to the fact that theocracies had declined on both sides of the Aegean. Queen mothers no longer had the prominent role they had as controllers of lineage. The demotion of the role of Mother of Gods is linked to the demotion of the dowager queen. The Mother Goddess may thus be defined as a feature of monarchical theocracies, not of primitive religions.

#### BIBLIOGRAPHY

- Ackerman, Robert, 1991, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York & London.
- Andreasen, Niels E., 1983, "The Role of Queen Mother in Israelite Society": *Catholic Biblical Quarterly* 45, 179-194.
- Annus, Amar, 2001, "Ninurta and the Son of Man", in: Robert M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, 4-7 October 1999*, Helsinki, 7-17.

- Beard, Mary, 2004, "Writing and Religion" in: Sarah Iles Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard University Press Reference Library), Cambridge, MA, 127-138.
- Borgeaud, Philippe, 2004, *Mother of the Gods. From Cybele to the Virgin Mary*. Trans. L. Hochroth, Baltimore (originally published as *La Mère des dieux: De Cybele à la Vierge Marie* [La Librairie du XXe siècle], Paris 1996).
- Burkert, Walter, 1975, "Rešep-Figuren, Apollon von Amyklai und die 'Erfindung' des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der 'Dunklen Jahrhunderte'": *Grazer Beiträge* 4, 51-79.
- Burkert, Walter, 1992, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Translated by W. Burkert and M. E. Pinder, Cambridge, MA.
- Burkert, Walter, 2004, *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge, MA.
- CMS = Matz, Friedrich, Biesantz, Hagen & Pini, Ingo (ed.), 1964-, *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel*, Berlin resp. Mainz.
- Dalley, Stephanie, 1998, *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford.
- Dimopoulou, Nota & Rethemiotakis, George, 2000, "The 'Sacred Conversation' Ring from Poros", in: Walter Müller (ed.), *Minoisch-mykenische Glyptik. Stil, Ikonographie, Funktion. V. Internationales Siegelsymposium, Marburg, 23.-25. September 1999* (*Corpus der minoischen und mykenischen Siegel, Beiheft* 6), Berlin, 39-56.
- Evans, Arthur J., 1921-35, *The Palace of Minos. A comparative account of the successive stages of the early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knossos*. Vol. I, 1921; vol. II, 1928; vol. III, 1930; vol. IV, 1935, London.
- Fontenrose, Joseph, 1959, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley.
- Gimbutas, Marija, 1995, *The Language of the Goddess*, San Francisco.
- Goodison, Lucy & Morris, Christine (ed.), 1998, *Ancient Goddesses: the Myths and the Evidence*, London.
- Harrison, Jane Ellen, 1962, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*. First American ed., New York.
- Hornung Erik, 1999, *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca & London (originally published as *Echnaton und die Religion des Lichtes*, Zürich 1995).
- Keel, Othmar, 1978, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Translated by T. J. Hallett, New York.
- Keel, Othmar, 1992, *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden: Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 122), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia, 2006, *Eva – Mutter alles Lebendigen: Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient*. Second edition, Fribourg.
- KTU = Dietrich, Manfred, Loretz, Oswald & Sanmartín, Joaquín, 1976, *Die keilschriftalphabetischen Texte aus Ugarit* (*Alter Orient und Altes Testament* 24/1), Neukirchen-Vluyn.
- Kyriakidis, Evangelos, 2005, "Unidentified Objects on Minoan Seals": *American Journal of Archaeology* 109, 137-54.

- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. 9 vols., Zürich 1981-1999.
- Marinatos, Spyridon, 1926, “Μινωική και Ομηρική Σκυλλα”: *Archaiologikon Deltion* 10, 51-62.
- Marinatos, Spyridon, 1936, “Le temple géométrique de Dreros”: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 60, 214-285.
- Munn, Mark H., 2006, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: A Study of Sovereignty in Ancient Religion*. Berkeley, Los Angeles & London.
- Niemeier, Wolf-Dieter, 1987, “Das Stuckrelief des ‘Prinzen mit der Federkrone’ aus Knossos und minoische Götterdarstellungen”: *Athenische Mitteilungen* 102, 65-98.
- Niemeier, Wolf-Dieter, 1989, “Zur Ikonographie von Gottheiten und Adoranten in den Kultszenen auf minoischen und mykenischen Siegeln“, in: Walter Müller (ed.), *Fragen und Probleme der bronzezeitlichen ägäischen Glyptik* (*Corpus der minoischen und mykenischen Siegel*, Beiheft 3), Berlin, 163-184.
- Nilsson, Martin P., 1950, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Second edition, Lund.
- Persson, Axel W., 1942, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley & Los Angeles.
- Roller, Lynn E., 1999, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley.
- Uehlinger, Christoph, 1995, “Drachen und Drachenkämpfe im Alten Vorderen Orient und in der Bibel”, in: Bernd Schmelz & Rüdiger Vossen (ed.), *Auf Drachenspuren: Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde*, Bonn, 55-101.
- Waldner, Katharina, 2000, *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 46), Berlin & New York.
- Watson, Wilfred G. E. & Wyatt, Nicolas (ed.), 1999, *Handbook of Ugaritic Studies* (*Handbook of Oriental Studies I: The Near and Middle East* 39), Leiden.
- Wyatt, Nicolas, 1985, “‘Araunah the Jebusite’ and the Throne of David”: *Studia Theologica* 39, 39-53 = in: id., ‘There’s such Divinity doth Hedge a King’. *Selected essays of Nicolas Wyatt on Royal Ideology in Ugaritic and Old Testament Literature* (*Society for Old Testament Study Monographs*), Aldershot 2005, 1-12.
- Wyatt, Nicolas, 1987, “Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought”: *Ugarit-Forschungen* 19, 375-389 = in: id., *The Mythic Mind. Essays on Cosmology and Religion in Ugaritic and Old Testament Literature*, London 2005, 38-54.
- Wyatt, Nicolas, 2002, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues* (*The Biblical Seminar* 33). S second edition, Sheffield.



## Pazuzu, Lamaschtu-Reliefs und Horus-Stelen – Ägypten als Modell im 1. Jt. v. Chr.

Oskar Kaelin

*The discussion whether the Mesopotamian demon Pazuzu is somehow connected to the Egyptian god Bes has hitherto been reduced to only a few aspects. Broadening the view and taking into account the related Mesopotamian Lamashtu- and the Egyptian Horus-stelae, we see that the iconography of the Mesopotamian birth and health protection complex has been substantially influenced by Egyptian models.*

You've a charm that is all your own – Makes 'em all stare.  
You've a style you can call your own; Lady, you are there!  
Ira Gershwin, Oh, Kay!, 1st Verse.<sup>1</sup>

Eine der bekanntesten Figuren altorientalischer Ikonographie ist Pazuzu, dem Nicht-Altorientalisten vor allem geläufig als dämonischer Bösewicht der Exorzisten-Filme oder aus dem einen oder anderen Gastauftritt in der Comic-Welt.<sup>2</sup> So bekannt die Figur ist, so unklar ist ihre Herkunft und ihr Aufkommen in der altorientalischen Welt des 8. Jh. v. Chr.<sup>3</sup> Als ein mögliches Vorbild wurde oft der ägyptische Gott Bes genannt – meist wegen folgender Parallelen:

Ikonographie: Besonders das *Gesicht* des Pazuzu wurde als von Bes (und/oder Humbaba) inspiriert betrachtet.<sup>4</sup> Doch ist die 'Idealikonographie' von Bes und Pazuzu über das Gesicht hinaus vergleichbar. Beide können einen Tierschwanz und/oder einen besonders gelängten Phallus haben, beide können mit einer zupackend erhobenen Hand oder geflügelt dar-

---

<sup>1</sup> <http://libretto.musicals.ru/text.php?textid=243&language=1> (20.12.2006). An dieser Stelle sei Alfred Hirt, Thomas Hofmeier und Mike Stoll für die anregenden Gespräche zu Magie im Alten Orient und der Antike gedankt sowie Karin Althaus für das kritische Lesen des Textes.

<sup>2</sup> Zur Rezeption: Heeßel 2002: 87ff.

<sup>3</sup> Zur Datierung: Heeßel 2006: III.1; Heeßel 2002: 23ff. (Zeit Sargons II.).

<sup>4</sup> Wiggermann 2003-05; Heeßel 2002: 21f., 85.





**Fig. 1** Geflügelter Bes (Romano 1998: fig. 6) und geflügelter Pazuzu (Heeßel 2002: Nr. 2).

gestellt werden.<sup>5</sup> Besonders auffällig sind die ikonographischen Parallelen zwischen dem geflügelten ‘pantheistischen Bes’ und dem geflügelten Pazuzu.<sup>6</sup> Die früheste Darstellung eines geflügelten Bes stammt allerdings bereits aus der Zeit Amenophis III. (etwa 14. Jh. v. Chr.),<sup>7</sup> ist also Jahrhunderte älter als der früheste (geflügelte) Pazuzu (**Fig. 1**). Im Vorderen Orient bzw. Ägypten kursierten zudem sowohl von Bes als auch von Pazuzu Amulette in Form ihrer Köpfe (**Fig. 2**).<sup>8</sup>

Name: Die Varianten bei den Schreibungen von Pazuzu (z. B. pa-zu-zu, ba-zu-zu, pa-su-su, oder ‘sumerisierend’ pa<sub>3</sub>-zu-zu, pa<sub>3</sub>-zu<sub>2</sub>-zu<sub>2</sub>, pa<sub>3</sub>-zu<sub>2</sub>-zu) können als Versuch gedeutet werden, einen Namen phonetisch wiederzugeben. Vorgeschlagen wurden z. B. akkadisch pessû, das als akkadische Schreibung für ägyptisch *bs* ‘Bes’ gilt. Plausibel scheint aber auch eine Ableitung von westsemitisch PZZ ‘impetuous, agile’.<sup>9</sup>

Funktion: Pazuzu ist ein Hausdämon, der zur Bekämpfung Lamaschtus beschworen wird, einer Dämonin, die Kindern (aber auch Erwachsenen) schaden kann. Somit ist seine Funktion vergleichbar mit derjenigen des ägyptischen Bes: Beide sind *kämpferische Schutzgötter*, die u. a. die *Geburt* und das *neugeborene Kind* beschützen.<sup>10</sup> Die Zusammenhänge zwischen Geburt, Bes und Pazuzu werden unterstrichen durch einen Fund-

<sup>5</sup> Wiggermann 2003-05: § 5, Heeßel 2002: 9ff. und H. Altenmüller 1975.

<sup>6</sup> Heeßel 2002: 21f. und besonders Fussnoten 63f.; Kákosy 2000: 47f.

<sup>7</sup> Romano 1998: 99.

<sup>8</sup> Pazuzu-Köpfe: Heeßel 2002: Nr. 60ff. Bes-Köpfe aus Palästina/Israel: Herrmann 2006: 120; Herrmann 2002: 24ff.; Herrmann 1994: 384ff. bzw. Keel & Uehlinger 2001: 250. Bes-Köpfe im Achämeniden-Reich: Abdi 1999; Köpfe phönizischer Dämonen: Culican 1976.

<sup>9</sup> Zum Namen vgl. Wiggermann 2003-05; Heeßel 2002: 79f.

<sup>10</sup> Vgl. Heeßel 2002: 51ff., 85; Farber 1980-83; Wiggermann 2003-05; H. Altenmüller 1975.



**Fig. 2** Kopf-Amulette von Bes (Keel & Uehlinger 2001: 225c–d) und Pazuzu (Heeßel 2006: Nr. 13).

komplex aus Fort Shalmanasser. Er besteht aus fünf Pazuzuköpfen, einem Bes-Amulett und einem Skarabäus mit der Inschrift *ms* 'gebären'.<sup>11</sup>

Dass die Kulturkomplexe von Pazuzu und Bes zusammenhängen und sich beeinflussten, lässt sich anhand der ägyptischen Horus-Stelen und der mesopotamischen Lamaschtu-Reliefs weiter aufzeigen. Beide Kleinstelen-Typen dienten dem *Schutz*. Die Horus-Stelen eher allgemein gegen materielle und geistige Nöte, die Lamaschtu-Reliefs, zusammen mit dem entsprechenden Ritual, der Abwehr der Dämonin Lamaschtu, einer lauernden Gefahr für Heil und Gesundheit.

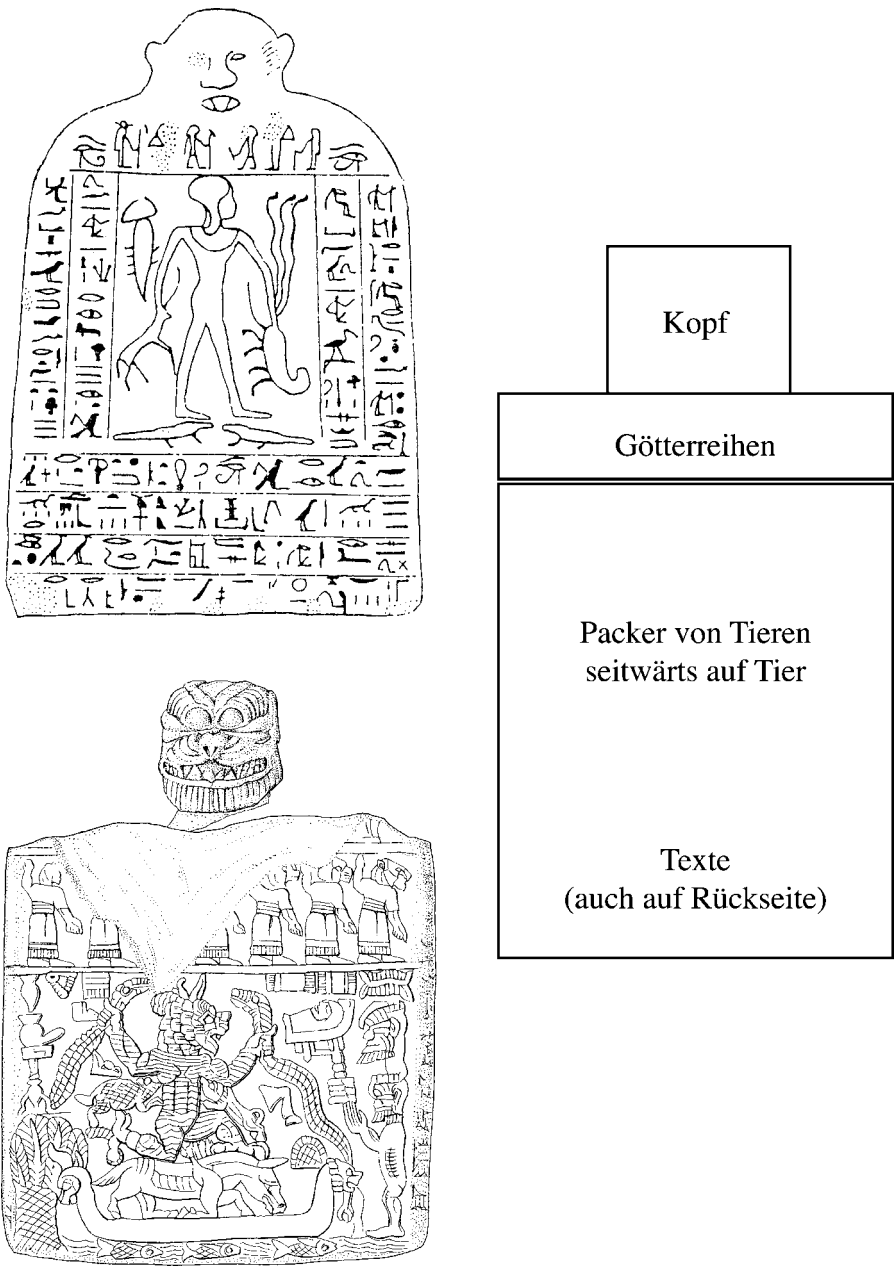
Beide Stelentypen sind kleinformatig und mit vergleichbaren Darstellungen versehen. Die Lamaschtu-Reliefs treten ohne nachvollziehbare Vorläufer und Vorformen erst im Verlauf des 1. Jt. v. Chr. in Mesopotamien auf, zeigen aber ein bereits vollentwickeltes ikonographisches Programm. Die Entwicklung der ägyptischen Horus-Stelen setzt hingegen bereits im ausgehenden 2. Jt. v. Chr. ein und läuft bis in die nachchristliche Zeit weiter. Bei den Lamaschtu-Reliefs handelt es sich um die mesopotamische Adoption der ägyptischen Horus-Stelen. Diese dienten als Vorbild, wurden aber nicht einfach kopiert, sondern den mesopotamischen Bedürfnissen und Möglichkeiten angepasst. Solche Adoptions- und Adaptionenprozesse lassen sich in der altorientalischen Welt öfters feststellen.<sup>12</sup>

Die besten formalen und ikonographischen Parallelen zwischen den Horus-Stelen und den Lamaschtu-Reliefs finden sich bei den Horus-Stelen, wie sie nach Sternberg-El Hotabi (1999) ab der Frühphase II und der Mittelphase gängig waren – also den Phasen, die besonders Nahe an der Zeit des ersten Auftretens der Lamaschtu-Reliefs in Mesopotamien liegen. Im Folgenden deshalb ein kurzer Abriss der Entwicklung der Horus-Stelen:

Frühphase I (Ende 18. Dyn.–20. Dyn.): Die Stelen kommen in der Nach-Amarna bzw. Ramessiden-Zeit auf. Ab der 19. Dyn. übernimmt Ho-

<sup>11</sup> Mallowan 1966: 439f.; Wiggermann 2003-05.

<sup>12</sup> Vgl. Kaelin 2006; Kaelin 1999.



**Fig. 3** Vergleich zwischen einer Horus-Stele der Mittelphase (Sternberg-El Hota-  
bi 1999: Abb. 43) und einem Lamaschtu-Amulett aus dem NW-Palast in Nimrud  
(Heeßel 2002: Nr. 21).

rus/Sched<sup>13</sup> von Reschef den Gazellenkopf als Stirnattribut. Ab der 19./20. Dyn. steht das Horus-Kind frontal oder seitwärts auf Krokodilen. Auf der Rückseite findet sich ein Bildfeld mit festgelegter Götterfiguration. Die Bes-Maske fehlt.<sup>14</sup>

Frühphase II (21.–25. Dyn.): Ab der 21./22. Dynastie kommt die Bes-Maske als festes Element über dem Kopf des Kindes dazu. Letzteres steht oft auf vier statt nur zwei Krokodilen. Das Motiv der Götterreihen ist auf der Rückseite zu finden.<sup>15</sup>

Mittelphase (26.–29. Dyn.): Das Horuskind geht seitwärts oder frontal, trägt einen Gazellenkopf an der Stirn und einen *wsḥ*-Halskragen. Die Bes-Maske ist in den Stelengiebel integriert und die Schultern können plastisch ausgeführt sein. Die Krokodile sind auf unterschiedlichste Art angeordnet. Auf der Rückseite befindet sich immer noch die Götterreihe.<sup>16</sup>

Hochphase und Endphase (ab der 30. Dyn.) sind zu spät für unsere Übernahme-These.<sup>17</sup>

Zwischen den Horus-Stelen Ägyptens und den Lamaschtu-Reliefs Vorderasiens lassen sich folgende Parallelen feststellen (**Fig. 3**):

Form: Sowohl die ägyptischen Horus-Stelen wie die mesopotamischen Lamaschtu-Reliefs sind Kleinstelen. Sie können einfacher oder komplexer ausgearbeitet sein.

– In der elaborierteren Form<sup>18</sup> (**Fig. 4**) finden wir mehrere Motive angebracht, und über den oberen Rand blickt ein Kopf: In Ägypten ist es Bes, in Mesopotamien Pazuzu. Während Bes beschützend und bestärkend hinter Horus steht, steht Pazuzu bedrohend hinter Lamaschtu. In Mesopotamien wurden also nicht zwei zusammenarbeitende, sich unterstützende Wesen dargestellt, sondern zwei sich bekämpfende. Die Komposition der Stelen wurde gewahrt, aber der Bedeutungsinhalt verändert.

– Auch die einfacher gestalteten Stelen bzw. Amulette lassen sich vergleichen: Sie bestehen meist aus einem Motiv mit den zentralen Figuren (Horus bzw. Lamaschtu/Pazuzu) auf der einen und einem Text auf der anderen Seite (**Fig. 5**).<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Zu Sched vgl. Sternberg-El Hotabi 1999: 21ff.; Wilkinson 2003: 135; Brunner 1984.

<sup>14</sup> Sternberg-El Hotabi 1999: 57ff. Aufgestellt werden die Stelen in Tempeln, Kapellen oder in Häusern oder sie werden als Amulett getragen.

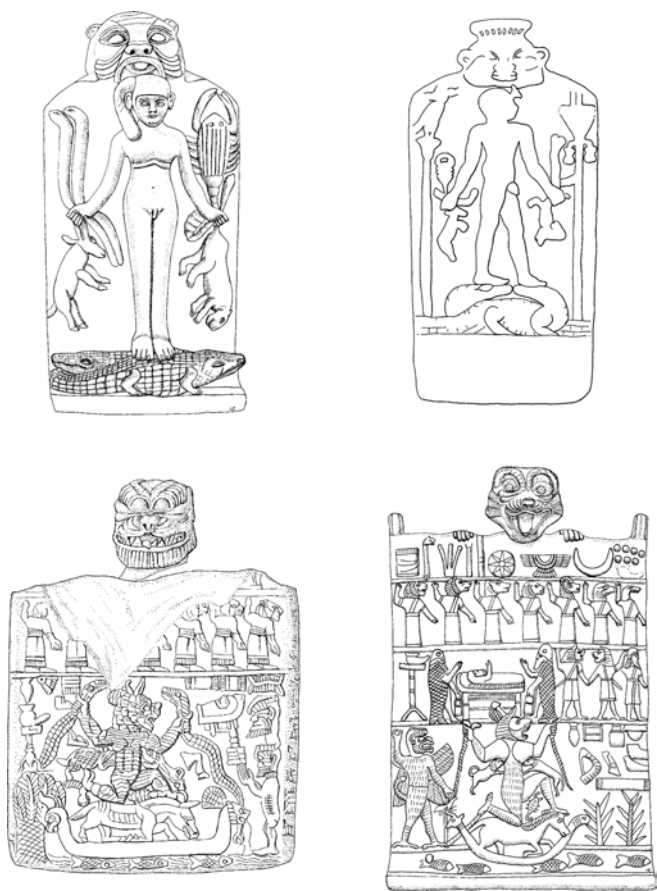
<sup>15</sup> Sternberg-El Hotabi 1999: 83ff. Manchmal ist der Gott Sched auf dem Streitwagen dargestellt. Die Stelen finden sich im Tempel oder im Grab aufgestellt.

<sup>16</sup> Sternberg-El Hotabi 1999: 102ff. Sie werden in dieser Phase als Amulette verwendet oder in Tempeln aufgestellt.

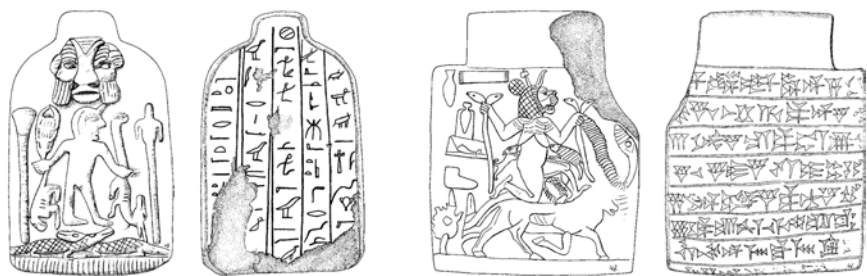
<sup>17</sup> Sternberg-El Hotabi 1999: 105ff.

<sup>18</sup> Vgl. Sternberg-El Hotabi 1999: Taf. 5, 12, Abb. 41 und Heeßel 2002: Nr. 21, 25, 30.

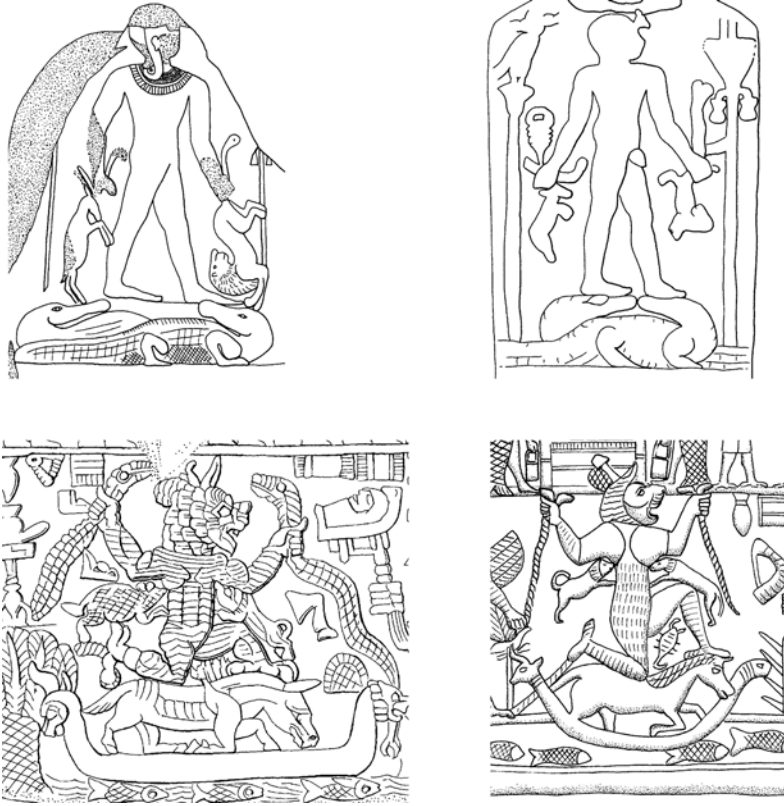
<sup>19</sup> Vgl. Heeßel 2002: Nr. 13, 15, 20, 24, 26 und Sternberg-El Hotabi 1999: Taf. 10, 11, 13, 14.



**Fig. 4** Horusstelen der Frühphase II bis Mittelphase (Sternberg-El Hotabi 1999: Taf. 5, Abb. 41) und Lamaschtu-Amulette (Heeßel 2002: Nr. 21; Heeßel 2006: Nr. 8).



**Fig. 5** Einfache Tafeln mit Bild und Text (Sternberg-El Hotabi 1999: Taf. 13 und Heeßel 2002: Nr. 24).



**Fig. 6** Die seitwärtsgehende Figur mit gepackten Tieren (Sternberg-El Hotabi 1999: Abb. 31, 41 und Heeßel 2002: Nr. 21; Heeßel 2006: Nr. 8).

Horus vs. Lamaschtu: Auf beiden Stelentypen steht eine tierbändigende Figur im Zentrum. In Ägypten ist es Horus bzw. Sched, in Vorderasien Lamaschtu. Folgende Elemente und Details sind vergleichbar (**Fig. 6**):<sup>20</sup>

- Sowohl Horus wie Lamaschtu sind in einer *seitwärtsgerichteten Schrittstellung* dargestellt.
- Beide Figuren haben eine scheinbar *gehörnte Stirn*. Bei den ägyptischen Vorbildern ist es ein Gazellenkopf oder der Uräus auf der Stirn des Horus, der bei seitlicher Schrittstellung wie ein Horn absteht. Bei der Lamaschtu ist es ein echtes Horn bzw. das Ohr.
- Auf den ägyptischen Stelen hält Horus verschiedene *Tiere gepackt*, z. B. Schlangen, Skorpione, Löwen oder Gazellen (an den Hörnern). Auf den mesopotamischen Stelen sind diese *gepackten Tiere* etwas anders dargestellt. Die Dämonin packt Schlangen, die formal an die Schwänze bzw. Hörner der ägyptischen Tiere erinnern. Die die Dämonin flankierenden

<sup>20</sup> Vgl. Sternberg-El Hotabi 1999: Abb. 31, 41, Taf. 7 und Heeßel 2002: Nr. 25, 30.



**Fig. 7** Reihen teilweise tierköpfiger ägyptischer Götter auf ägyptischen Horus-Stelen (Sternberg-El Hotabi 1999: Abb. 33, 49, 44).

Tiere – Schwein und Hund, die von ihr gestillt werden – ersetzen in der mesopotamischen Komposition die Löwen, die auf den ägyptischen Stelen von Horus gepackt werden.

– *Die zentrale Figur steht meist auf einem Tier.* Auf den ägyptischen Stelen steht Horus meist auf Krokodilen. In Mesopotamien steht Lamaschtu in einer Barke mit Tierköpfen, manchmal auch auf einem Esel, der wiederum in einer Barke steht. Die vorderasiatischen Künstler standen bei der Übernahme ohnehin vor einem Problem, da es in Mesopotamien keine Krokodile gab, diese folglich durch etwas anderes ersetzt werden mussten. Nach magischen Texten aus Assur soll Lamaschtu möglichst schnell auf einem Esel durch die Wüste zu einem Schiff transportiert und über einen Fluss ans Ende der Welt verfrachtet – und somit vom Kranken entfernt werden.<sup>21</sup> Hier wurde also die ägyptische Idee der Bändigung der gefährlichen Wesen (Horus steht auf den Krokodilen) durch die mesopotamische Vorstellung der Bändigung der Lamaschtu (schnelle Entfernung) ersetzt.

– Bei den großen Lamaschtu-Reliefs werden Elemente des Rituals ins Bild umgesetzt. Lamaschtu wird von diversen Geräten umgeben, die man als für das Ritual notwendigen Zubehör betrachten kann. Allerdings erinnern sie manchmal auch an die Standarten, die auf den ägyptischen Horus-Stelen dargestellt sind.

Trotz der inhaltlichen und ikonographischen Anpassungen bleiben die Gesamtkompositionen vergleichbar.

<sup>21</sup> Zu den magischen Texten siehe Pettinato 2001: 270. Eine Überlegung wäre, dass man das ägyptische Krokodil als ein *schnelles Wesen*, das sich *im Wasser fortbewegen* kann, durch eine entsprechende Konstruktion ersetzt hat, nämlich durch einen Esel, ein *schnelles Wesen*, das sich dank einer Barke *im Wasser fortbewegen* kann. Vgl. Brunner-Traut 1980. Zum Pferd als Symbol des Schamasch vgl. Seidl 1989: 235.



**Fig. 8** Reihen mesopotamischer Göttersymbole und teilweise tierköpfiger “Genien” auf den Lamaschtu-Amuletten (Heeßel 2006: Nr. 6 und 8).

Götterreihen: Auf einigen der mesopotamischen Lamaschtu-Reliefs (**Fig. 8**)<sup>22</sup> findet sich eine Reihe von Darstellungen, die wir als Göttersymbole kennen. Dazu gehören z. B. das Siebengestirn (für Sebettu), die Mondsichel (für Sin, der als Umzingler der utukku-Dämonen bei Beschwörungen wirken kann)<sup>23</sup>, die geflügelte Sonne mit Schwanz (für Schamasch? Asur?), die Sonnenscheibe (Schamasch), Schreibstift/Tafel (Nabû, Gott des Schreibens, mit den Schicksalstafeln assoziiert, Weisheit)<sup>24</sup> sowie weitere Symbole.<sup>25</sup> Eine Reihe von Göttersymbolen ist manchmal über einem Register mit einer Reihung tierköpfiger Figuren angebracht, die gemeinhin als Dämonen oder Genien bezeichnet werden.<sup>26</sup>

Solche tierköpfigen Figuren kennen wir ebenfalls von den ägyptischen Horus-Stelen (**Fig. 7**):<sup>27</sup> Dort sind es ägyptische Götter, die als Reihung zu den Standardmotiven der Horus-Stelen gehören. Seit den frühesten Darstellungen der Nach-Amarna-Zeit treffen wir meist auf folgende Götter (und Funktionen):<sup>28</sup> Horus-Hebenu auf Gazelle (Kampfmotiv-Chaosbeseitigung,

<sup>22</sup> Vgl. Heeßel 2002: Nr. 16, 20, 25, 29, 30.

<sup>23</sup> Krebernik u. a. 1993-97.

<sup>24</sup> Pomponio & Seidl 1998-2001.

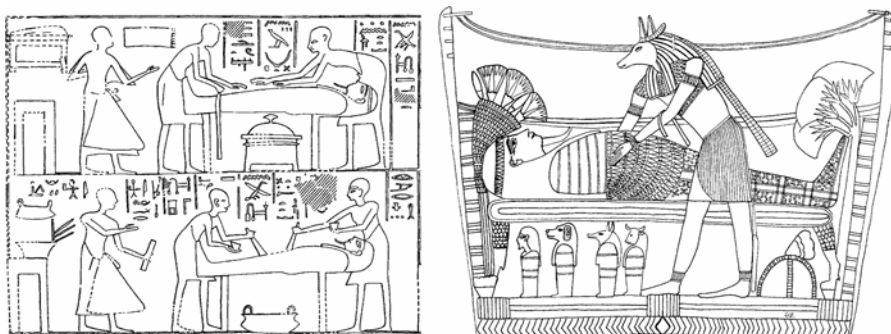
<sup>25</sup> Zu den Göttersymbolen siehe Seidl 1989. Vgl. Pettinato 2001: 269ff. (Beschreibung einiger Lamaschtu-Amulette); Farber 1980-83.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. Heeßel 2002: Nr. 25, 26, 29, 30; Pettinato 2001: 272ff; Farber 1980-83.

<sup>27</sup> Vgl. Sternberg-El Hotabi 1999: Abb. 33, 44, 49.

<sup>28</sup> Sternberg-El Hotabi 1999: 51ff.





**Fig. 9** Vorbereitung einer Mumie durch Priester (Grab des Tjai, 19. Dyn., Schulz & Seidel 1997: 473) bzw. durch Anubis (Sarg, 22. Dyn., Wilkinson 2003: 188).

Herrschaftslegitimation), Thot mit Papyrusrolle (garantierte Umsetzung von Rezitationen), Herischef (Manifestation des vereinigten Ba des Re-Osiris), Heka (Schöpfungsmacht), Re-Harachte (Manifestation des Sonnenlaufs), Sachmet Isis/Selkis (Protagonisten der Abwehr und Schutzrituale), Onuris-Schu (Triumphator über die Feinde und Maatbringer), Ptah-Patäke mit Chepri auf dem Kopf (Regenerationsprinzip) und Heket (regenerationsermöglichende Kraft).<sup>29</sup>

Das ägyptische Motiv der 'tierköpfigen' Götterreihe wurde demnach ebenfalls übernommen und auf einigen Lamaschtu-Stelen angebracht. Die mesopotamischen Göttersymbole repräsentieren die zuständigen mesopotamischen Götter, die dem Abwehr-Ritual entsprechen und dienen. Sie könnten als erklärende Beischrift zu den darunter stehenden ägyptischen Göttern gemeint sein; oder die ägyptischen Götter wurden im mesopotamischen Kontext tatsächlich zu Genien oder Dämonen degradiert.

Krankenbett-Szene: Auf einigen Lamaschtu-Amuletten ist die Behandlung des Kranken dargestellt. Auf dem Bett liegt ein Mensch mit mumienförmig zugedeckten Beinen. Geräte unter und neben dem Bett gehören zu den Requisiten des Rituals, das von Priestern, die als Fischmenschen verkleidet sind, am Liegenden vollzogen wird (**Fig. 10**).<sup>30</sup> Das Motiv ähnelt der ägyptischen Balsamierungs-Szene: Priester oder der Totengott Anubis selbst stehen als Balsamierer – umgeben von den dazugehörigen Requisiten – am Bett des mumienförmigen Verstorbenen (**Fig. 9**).<sup>31</sup> Hier könnte ein sonst

<sup>29</sup> Ausserdem noch weitere falkengestaltige Götter, (Mutter)Göttinnen, Chnum/Thoeris-Gruppe. Vgl. Sternberg-El Hotabi 1999: 51ff.

<sup>30</sup> Vgl. Heeßel 2002: Nr. 25, 30.

<sup>31</sup> Bedenkt man, dass es als Anubis *verkleidete/maskierte Balsamierungspriester* gegeben haben soll, dann liegt eine Assoziation mit den als Fisch *verkleideten Heilpriestern* nahe



**Fig. 10** Betreuung des Kranken durch Priester auf Lamaschtu-Amuletten (Heeßel 2006: Nr. 8).

aus Ägypten bekanntes Motiv zusätzlich in die Komposition der Lamaschtu-Amulette eingebaut worden sein.

Dass Themen um den ägyptischen Totengott Anubis in die Komposition der Lamaschtu-Amulette miteinbezogen wurden, lässt sich auch bei der Bezeichnung Pazuzu als *‘Sohn von/des Hanbi/u’* vermuten. In einigen Ritualtexten wird Pazuzu als *‘mar bzw. dumu Hanbi/u’*, also *‘Sohn von/des Hanbi/u’* bezeichnet, eine bisher nicht eindeutig geklärten Bezeichnung. Betrachtet man die ägyptischen Horus-Stelen als Modell für die Lamaschtu-Stelen, so lassen sich zusätzlich zu den bisher vorgeschlagenen Erklärungen<sup>32</sup> zwei weitere anbieten:

1. Es könnte sich um eine Reminiszenz zur ägyptischen Bezeichnung *‘Horus von Ḥbnw’* also *‘Horus (des Ortes) Hebenu’* handeln,<sup>33</sup> der seit dem Alten Reich belegten Hauptstadt des 16. oberägyptischen Gaues (mit Inversion von *b* und *n* von Ḥbnw zu Hanbu). *‘Sohn von Hanbu’* wäre als Bewohner des Ortes Hanbu zu verstehen. Pazuzu hätte dann – wie auch in der Darstellung der Stelen selbst – die Stelle des Horus eingenommen. Allerdings deutet das Gottesdeterminativ vor Hanbu eher auf eine göttliche Person.

2. Vielleicht hat der Komplex um *‘Anubis’*, der bereits die Krankenbett-Szene beeinflusst hat, auch den Ritual-Texter inspiriert, und der als Gott determinierte *‘Hanbu/i’* leitet sich vom ägyptischen Gott *jnpw* *‘Anubis’* ab.

(vgl. Wilkinson 2003: 190). Das Motiv findet sich z. B. auch auf einigen ägyptisch-aramäischen Stelen (vgl. z. B. Vittmann 2003: Abb. 47ff., Taf. 12).

<sup>32</sup> Für andere Erklärungen der Namen Pazuzu und Hanbi s. Heeßel 2002: 79f.; Wiggermann 2003-05: § 3.

<sup>33</sup> Sternberg-El Hotabi 1999: 37; Gomaà 1977. Einmal – aber leider ein Hapax – wird ein Ort *h3nb* als Herkunft des Gottes Sched genannt (Sternberg-El Hotabi 1999: 29), was sogar ohne Inversion zu Hanbu passen würde.

Horus ist und wird auf den Stelen auch als ‘Sohn des Osiris’ bezeichnet,<sup>34</sup> des ägyptischen Totengottes. Osiris wäre auf den Lamaschtu-Amuletten mit dem anderen Totengott Anubis ausgetauscht worden, da dieser mit seinem Schakalkopf als Vater des tierköpfigen Pazuzu (den Mesopotamiern) plausibler wirkte als der menschenköpfige Osiris.

Dass die Entwickler des Lamaschtu-Komplexes sich nicht nur in der Ikonographie der Horus-Stelen auskannten, sondern auch in den zugehörigen Texten, lässt sich ebenfalls durch eine der Schreibungen des Namen Pazuzu vermuten. Die sumerisierende Schreibung PA<sub>3</sub>.ZU.ZU lässt sich als ‘Kenner der Rituale’ übersetzen. Diese Assoziation ist auch bei Horus, der mit dem Gott Sched geglichen bzw. dem Sched als Beinamen gegeben wurde, möglich, denn Sched kann nicht nur als ‘Erretter’, sondern auch als ‘Rezitier’ übersetzt werden – also jemand, der die Rituale kennt.<sup>35</sup> Mit der sumerisierenden Schreibweise PA<sub>3</sub>.ZU.ZU wäre eine aus dem ägyptischen Komplex bekannte Assoziation ins Mesopotamische eingeflossen.

Die aufgeführten Parallelen legen nahe, dass sich die Lamaschtu-Tafeln von den ägyptischen Horus-Stelen ableiten. Dass ägyptische Horus-Stelen im Vorderen Orient bekannt waren, bezeugen Funde aus Babylon (Mittelphase/Frühe Hochphase), Byblos (Frühe Hochphase), Hama (Mittelphase, aus Fundstratum D, 2.–1. Jh. v. Chr.), Nippur (Mittlere Hochphase) und Susa (Achämeniden-Zeit).<sup>36</sup> Für eine Verbreitung von Ägypten nach Mesopotamien spricht das höhere Alter und die nachvollziehbare Entwicklung der Horus-Stelen in Ägypten ab der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. gegenüber dem erst späten und fertig-entwickelten Auftreten der Lamaschtu-Stelen im Verlauf des 1. Jt. v. Chr. in Mesopotamien. Die Gemeinsamkeiten von Bes und Pazuzu gehen also weiter als ihre bloße ikonographische Ähnlichkeit. Es scheint vielmehr, dass der mesopotamische Komplex zum Schutz von Geburt und Gesundheit ikonographisch von ägyptischen Vorbildern mit vergleichbarem ‘Sitz im Leben’ beeinflusst worden ist. Dass der Vordere Orient sich in dieser Zeit für Ägyptisches interessierte, lässt sich auch in anderen Bereichen feststellen.<sup>37</sup>

Die jahrtausendealte Erfahrung Ägyptens mit Bildern und Bildmagie, kurz die Tatsache, dass das Alte Ägypten durch alle Gesellschaftsschichten hindurch der größte Bilderproduzent der altorientalischen Welt war, macht es plausibel, dass mesopotamische Künstler sich – einmal mehr – von dort inspirieren ließen.

<sup>34</sup> Zu Anubis vgl. DuQuesne 2005: §457ff.; B. Altenmüller 1975. Zu Horus und Anubis als Söhne des Osiris s. a. Shirun-Grumach 2001: 257.

<sup>35</sup> Vgl. Heeßel 2002: 79; Sternberg-El Hotabi 1999: 31ff.

<sup>36</sup> Sternberg-El Hotabi 1999: 13; Abdi 2002 (Susa). Aus Assur ist ausserdem eine Bes-Statue bekannt, vgl. Romano 1998: 100f. und pl. 21.

<sup>37</sup> Z. B. assyrische Pferdetransporte mit ägyptischen Motiven (Orchard 1967: pl. 4ff.), bei assyrischen Reliefs (Kaelin 1999), aber auch schon im 3. Jt. v. Chr. (Kaelin 2006).

## LITERATURVERZEICHNIS

- Abdi, Kamyar, 1999, "Bes in the Achaemenid Empire": *Ars Orientalis* 29, 111-140.
- Abdi, Kamyar, 2002, "An Egyptian Cippus of Horus in the Iran National Museum, Tehran": *Journal of Near Eastern Studies* 61, 203-210.
- Altenmüller, Brigitte, 1975, "Anubis", in: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* 1, Wiesbaden, 327-333.
- Altenmüller, Hartwig, 1975, "Bes", in: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* 1, Wiesbaden, 720-724.
- Borger, Rykle, 1987, "Pazuzu", in: Francesca Rochberg-Halton (ed.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (American Oriental Series 67), 15-32.
- Brunner, Hellmut, 1984, "Sched", in: Wolfgang Helck & Wolfhart Westendorf (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* 5, Wiesbaden, 547-549.
- Brunner-Traut, Emma, 1980, "Krokodil", in: Wolfgang Helck & Wolfhart Westendorf (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* 3, Wiesbaden, 791-801.
- Culican, William, 1976, "Phoenician Demons": *Journal of Near Eastern Studies* 35, 21-24.
- DuQuesne, Terence, 2005, *The Jackal Divinities of Egypt/1: From the Archaic Period to Dynasty X* (Oxfordshire Communications in Egyptology 6), London.
- Farber, W., 1980-83, "Lamaštu", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 6, Berlin, 439-446.
- Gomaà, Farouk, 1977, "Hebenu", in: Wolfgang Helck & Wolfhart Westendorf (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* 2, Wiesbaden, 1075-1076.
- Heeßel, Nils P., 2002, *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon* (Ancient Magic and Divination 4), Leiden.
- Heeßel, Nils P., 2006, "Pazuzu": *Iconography of Deities and Demons*, Electronic Pre-Publication: [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_pazuzu.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_pazuzu.pdf).
- Herrmann, Christian, 1994, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 138), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Herrmann, Christian, 2002, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II* (Orbis Biblicus et Orientalis 184), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Herrmann, Christian, 2006, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel III* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 24), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Hopkins, Clark, 1934, "Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story": *American Journal of Archaeology* 38, 341-358.
- Kaelin, Oskar, 1999, *Ein assyrisches Bildexperiment nach ägyptischem Vorbild. Zu Planung und Ausführung der "Schlacht am Ulai"* (Alter Orient und Altes Testament 266), Münster.
- Kaelin, Oskar, 2006, *Modell Ägypten: Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 26), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Kákósy, László, 2000, "Bemerkungen zur Ikonographie der magischen Heilstatuen", in: Christoph Uehlinger (ed.), *Images as Media. Sources for the Cultural*

- History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE) (Orbis Biblicus et Orientalis 175), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 45-49.
- Keel, Othmar & Staubli, Thomas, 2001, "Im Schatten deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im alten Orient, Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 2001, Göttingen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg im Breisgau.
- Krebernik, M. u. a., 1993-97, "Mondgott", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 8, Berlin, 360-376.
- Mallowan, Max Edgar Lucien, 1966, Nimrud and its Remains II, London.
- Orchard, J. J., 1967, Equestrian Bridle-Harness ornaments (Ivories from Nimrud Fasc. 1), London.
- Pettinato, Giovanni, 2001, Angeli e Demoni a Babilonia. Magia e mito nelle antiche civiltà mesopotamiche, Milano.
- Pomponio, F. & Seidl, Ursula, 1998-2001, "Nabû", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 9, Berlin, 16-29.
- Ritner, Robert K., 1989, "Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt": Yale Egyptological Series 3, 103-116.
- Romano, James F., 1998, "Notes on the Historiography and History of the Bes-Image in Ancient Egypt": Bulletin of the Australian Centre for Egyptology BACE 9, 89-105.
- Schulz, Regine & Seidel, Matthias (Hg.), 1997, Ägypten. Die Welt der Pharaonen, Köln.
- Seidl, Ursula, 1989, Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten (Orbis Biblicus et Orientalis 87), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Shirun-Grumach, Irene, 2001, "Horus, Seth, Anubis – a Model": Lingua Aegyptia 9, 249-259.
- Sternberg-El Hotabi, Heike, 1999, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. (Ägyptologische Abhandlungen 62), Wiesbaden.
- Vittmann, G., 2003, Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend (Kulturgeschichte der antiken Welt 97), Mainz.
- Wiggermann, F. A. M., 2003-05, "Pazuzu", in: Dietz Otto Edzard & Michael P. Streck (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 10, Berlin, 372-381.
- Wilkinson, Richard H., 2003, The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt, London.

# Die Gegenwelt des Todes in Bild und Text

## Ein religionswissenschaftlicher Blick auf mesopotamische Beispiele

Daria Pezzoli-Olgiaiti

*Religious communication is articulated through different media. In the reconstruction of ancient religious symbol systems, visual and textual sources play an important role. This paper deals with theoretical and methodological aspects of the correlation between texts and images in the perspective of the study of religion. On the base of two selected Mesopotamian examples focussing on different images of the underworld I will explore both the potential and the limits of a comparative approach. An analysis and discussion of the different levels of communication will be presented.*

In diesem Beitrag wird ein religionswissenschaftliches Projekt vorgestellt, das auf Darstellungen der Unterwelt in mesopotamischen Traditionen fokussiert. Die Leitfrage kreist um die Bedeutung und die Funktion der Räume, in denen sich die Toten befinden, im Kontext der jeweiligen Weltbilder. Die Forschungsarbeit verfolgt sowohl ein theoretisches als auch ein religionsgeschichtliches Interesse. Sie möchte in erster Linie die Chancen und die Grenzen einer vergleichenden, rekonstruierenden Sicht auf religiöse Symbolsysteme kritisch überprüfen.<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang steht die Frage nach den unterschiedlichen Medien im Zentrum, durch welche sich religiöse Kommunikation artikuliert. Im Rahmen dieser rekonstruierenden Auseinandersetzung mit vergangenen Kulturen spielen vor allem fixierte Formen von Kommunikation die Hauptrolle. Es geht also um die Rekonstruktion von Unterweltdarstellungen aufgrund von Bildern und Texten. An dieser Stelle wird auch der Bezug zu Othmar Keel und seinem Werk ersichtlich. Die Lektüre von *Das Recht der Bilder gesehen zu werden* (Keel 1992) motivierte mich stark, die Beziehung zwischen visuellen und textli-

---

<sup>1</sup> Für eine erste Orientierung in der Debatte über Leistung und Probleme einer vergleichenden Perspektive vgl. Borgeaud 1986, Boespflug & Dunand 1997, Klimkeit 1997, Sharpe 1998, Patton & Ray 2000, Carter 2004, Freidenreich 2004, Burger & Calame 2005.

chen Quellen aus religionswissenschaftlicher Perspektive unter die Lupe zu nehmen.

Zwei Schritte sind hier von besonderem Interesse. Einerseits geht es um die Auseinandersetzung mit einem geeigneten theoretischen Rahmen und einer Methode, die der Eigenständigkeit und der Spezifität von visuellen und textlichen Quellen gerecht werden. Andererseits besteht die Notwendigkeit, Erkenntnisse aus der Bild- und Textanalyse in vergleichender Perspektive zu korrelieren, um möglichst viele Aspekte des religiösen Symbolsystems erfassen zu können.

Der vorliegende Beitrag widerspiegelt die Arbeit, die in dieser ersten Projektphase geleistet wurde; die theoretischen und methodischen Aspekte der gesamten Fragestellung stehen nun im Zentrum. Aufgrund von zwei mesopotamischen Beispielen – einem Bild und einem Text – sollen anschließend die wesentlichen Linien des Vorgehens in der Anwendung aufgezeigt werden.

### *1. Zugang zu Religion als Kommunikationssystem*

Religionen bilden einen wesentlichen, extrem komplexen und schwer zu erfassenden Aspekt des menschlichen Lebens. Tendierte man bis vor wenigen Jahrzehnten dazu, Religion als klar definierte, gesonderte Leistung des Menschen auf der individuellen oder gemeinschaftlichen Ebene zu betrachten, hat sich in den letzten Jahrzehnten ein offenerer Zugang etabliert, der Religion als einen Aspekt der Kultur begreift.<sup>2</sup> Mit der Distanznahme von Definitionen der Religion als universale Größe, die durch konstante, eigentümliche Inhalte und/oder Funktionen beschrieben und klassifiziert wird, hat man sich jedoch auch von der Möglichkeit verabschiedet, Religion eindeutig zu definieren. Mit dem Anschluss an kulturwissenschaftliche Zugänge wurde nicht nur die inhaltliche Strategie der Bestimmung von 'Religion' verändert, sondern auch der Stellenwert des Definierens selbst. Definitionen werden als heuristische Hilfsmittel verwendet, um bestimmte Fragen in theoretischen Umfeldern und Debatten einzubetten und das Forschungsinteresse profiliert abzugrenzen.<sup>3</sup>

Für die Frage der Rekonstruktion von antiken Darstellungen und Konzepten der Unterwelt scheint es besonders aufschlussreich, sich einer Umgrenzung von Religion als Kommunikationssystem anzulehnen. Die we-

<sup>2</sup> Vgl. dazu beispielsweise Kippenberg 1983, Kehrler 1998, Kippenberg & von Stuckrad 2003 (bes. 32-36), Gladigow 2004.

<sup>3</sup> Vgl. Smith 2004: 194-195: "'Religion' is not a native term, it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define. It is a second-order, generic concept that plays the same role in establishing a disciplinary horizon that a concept such as 'language' plays in linguistics or 'culture' plays in anthropology. There can be no disciplined study of religion without such a horizon."

sentlichen Beiträge in diese Richtung stammen aus religionsanthropologischen und soziologischen Werken; insbesondere möchte ich mich an Autoren wie Clifford Geertz (1999), Niklas Luhmann (1992, 2002)<sup>4</sup> und Fritz Stolz (2001a: 80-145; 2001b: 1-17) orientieren. Aus dieser Vielfalt von Entwürfen einer kommunikationstheoretischen Betrachtung von Religion spielt hier vor allem folgender Aspekt eine Rolle: Religion wird als komplexes Netz, als System von Symbolen betrachtet, das ein umfassendes, gesamtes Weltbild vermittelt, das eine Grundorientierung für Individuen und für Kollektive leistet, die in diesem Bezugssystem ihr Leben gestalten. Das religiöse Symbolsystem hat, trotz der Vielfalt und Komplexität, die es charakterisieren, eine verbindliche Funktion, es entwirft stets ein Bild von der gesamten Lebenswelt.

Zur Illustration, die bereits auf die Anwendung im Umfeld von Unterweltdarstellungen hinweist, könnte man hier auf kosmologische Entwürfe hinweisen. Nach diesem theoretischen Rahmen werden Konzepte des Kosmos, wie sie beispielsweise in einer mythologischen Erzählung zum Ausdruck kommen können, nicht nur als Beschreibung der Welt, ihrer Entstehung, ihrer Gesetzmäßigkeiten usw. betrachtet. Kosmologische Erzählungen sind auch unter dem Aspekt ihrer Orientierungsleistung für Gemeinschaften und/oder Individuen zu befragen, sie sind nicht nur als allgemeine Konzeptualisierung der Welt, sondern auch in Bezug auf das alltägliche Leben von Menschen zu verstehen, die in einem bestimmten religiösen Symbolsystem leben und denken. Religiöse Symbolsysteme leisten eine allgemeine Orientierung: Die inhaltliche Bestimmung der konkreten Ausformung dieser fundamentalen Leistung von religiösen Symbolsystemen muss im jeweiligen historischen, sozialen, politischen und kulturellen Umfeld erörtert werden. Denn meiner Meinung nach gibt es wenige Aspekte wie beispielsweise die Geburt, das Bedürfnis nach Ernährung, Sexualität, Krankheit und Tod, die vermutlich als universale anthropologische Konstanten mit dem Orientierungsbedarf des Menschen in Verbindung gebracht werden können.<sup>5</sup>

## *2. Bild und Text als Kodierungsebenen*

Der Zugang zur Religion als Kommunikationssystem auf der symbolischen Ebene setzt die besondere Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen Kodierungsformen der Inhalte, die vermittelt werden, der 'religiösen Botschaft' voraus. Die Sprache mit ihren vielfältigen Möglichkeiten als orale und schriftliche Form der Kommunikation, visuelle Darstellungsformen (Bilder, Skulpturen, aber auch die materielle Seite der Religion, die allerlei

---

<sup>4</sup> Vgl. auch Kött 2003: 126ff.

<sup>5</sup> Dazu beispielsweise Brown 1991, Martin 2001, Jensen 2001.



Gegenstände einsetzt), Architektur, Musik, Tanz, Handlungen und Körpersprache, Bekleidung, aber auch Gerüche können als mögliche Artikulationen religiöser Botschaft aufgefasst werden.<sup>6</sup> Die Trennung und Klassifikation von unterschiedlichen Kodierungsebenen stellt einen rein methodischen Eingriff dar, der aufgrund der Analyse- und Rekonstruktionsabsicht eines bestimmten Aspektes des religiösen Symbolsystems gerechtfertigt wird. Denn aus einer inneren Perspektive des religiösen Symbolsystems werden verschiedene Register und Kanäle gleichzeitig in mannigfaltigen Konstellationen eingesetzt. Die gesonderte Betrachtung einzelner Kodierungsebenen ist nicht zuletzt auch dadurch gerechtfertigt, dass vergleichbare Themen und Motive je nach Medium unterschiedliche Konnotationen, Bedeutungen und Funktionen übernehmen können.

In der Auseinandersetzung mit antiken Symbolsystemen spielen gezwungenermaßen die fixierten Formen der religiösen Kommunikation die Hauptrolle. Im spezifischen Fall, von dem hier die Rede ist, geht es um die Rekonstruktion eines besonderen Aspektes des Weltbildes, des Bereiches, der den Toten vorenthalten ist, aufgrund von Texten und Bildern. Wie oben dargelegt, werden diese zwei Ebenen der religiösen Botschaft aus methodischen Gründen als parallele, gesondert analysierbare Ausdrucksmittel betrachtet.

In der religionsgeschichtlichen Forschung hat die Auseinandersetzung mit den schriftlichen Quellen immer eine sehr zentrale Rolle gespielt. Religiöse Symbolsysteme wurden vor allem aufgrund der ihnen zugeordneten literarischen Texte wahrgenommen.<sup>7</sup> Religionen wurden, um dies etwas zugespitzt zu formulieren, mit ihren schriftlich festgelegten Textcorpora identifiziert. Dennoch war das Interesse für andere Aspekte auch präsent, obwohl diese nicht immer als dominant wahrgenommen wurden. Nicht nur die archäologische Arbeit war stets ein fester Bestandteil religionswissenschaftlicher Rekonstruktion antiker religiöser Symbolsysteme, sondern auch das Interesse für die darstellende Kunst und die Plastik.<sup>8</sup> Hingegen wurde die materielle Seite, die nicht unbedingt unter der Aura eines etablierten Kunstbegriffes stand, erst durch die allmähliche Rezeption volkskundlicher und ethnologischer Arbeit in der Religionswissenschaft als ganz

<sup>6</sup> Dazu vgl. Stolz 2004: 13-27 und 103-116. Siehe auch Münster 2001 und Arweck & Collins 2006.

<sup>7</sup> Das Werk von Max Müller, der als 'Gründungsfigur' der Religionswissenschaft gilt, illustriert diese Tendenz am besten. Selbstverständlich spielte die Aufmerksamkeit für religiöse Schriften in der zweiten Hälfte des 19. Jh. eine andere Rolle als während des 20. Jhs. und darüber hinaus. Zum Stellenwert der Schrift in seinem Werk vgl. Müller 1874: 29. Vgl. auch Kitagawa & Strong 1985.

<sup>8</sup> Jane E. Harrison (1908) hatte sich beispielsweise für den Zugang zur (griechischen) Religion durch das Ritual stark gemacht: Zur Rekonstruktion dieses performativen Aspektes der Religion würden die Bilder eine viel größere Rolle spielen als die Literatur.

zentral aufgefasst.<sup>9</sup> Ähnlich verlief es mit den Texttraditionen, die nicht zu den großen literarischen Entwürfen gezählt wurden. Die Geschichte der Erforschung der *Papyri graecae magicae* illustriert die progressive Entdeckung der Bedeutung dieser magischen Schriften, die keine große literarische Qualität aufweisen.<sup>10</sup>

Die parallele Untersuchung von Texten und Bildern als Quellen religionswissenschaftlicher Rekonstruktionsarbeit versucht somit nicht nur die visuellen und textlichen Befunde als prinzipiell gleichwertige Ebenen zu erfassen, sondern richtet den Blick sowohl auf die kunstvollen, einmaligen, von Eliten produzierten und gepflegten literarischen und visuellen 'Kunstwerke' als auch auf die Gegenstände und Texte, die für den alltäglichen Bedarf ganz zentral sind, aber nicht den Anspruch erheben, an den geltenden Konventionen sprachlicher oder visueller Kunst gemessen zu werden.

### 3. Das Problem der Vergleichbarkeit

Auf der Theorieebene scheint es plausibel, die Korrelierung von Bildern und Texten als unterschiedliche Kodierungsebenen mit einem Zugang zur Religion als Kommunikationssystem zu verbinden. Auf der methodischen Ebene hingegen bietet der Vergleich zwischen Bild und Text einige Schwierigkeiten. Denn geht man davon aus, dass Bilder und Texte ganz anders konzipiert und produziert werden, und dass sie anders wirken und wahrgenommen werden, müssen sie ganz unterschiedlich untersucht und analysiert werden.<sup>11</sup> Die Diskurse um die Auslegung von literarischen und visuellen Quellen haben sich zum großen Teil verselbständigt; diese Unterschiede sind nicht zuletzt in der Aufteilung der akademischen Fächer gut erkennbar, obwohl es klar ist, dass die Grauzonen, Überlappungen und interdisziplinären Zugänge einen festen Bestandteil der partikulären Fachdiskurse darstellen. Für eine religionswissenschaftliche Korrelierung von Text und Bild als unterschiedlichen Kodierungsebenen in religiösen Symbolsystemen ist ein Zugang zu den Quellen erforderlich, der sozusagen einen Vergleich zwischen Unvergleichbarem zulässt. Für die Analyse der Bilder und der Texte ist ein methodisches Vorgehen notwendig, das eine Vergleichbarkeit induziert, ohne die Eigenständigkeit der jeweiligen Kodierungsebene in Frage zu stellen. Anders ausgedrückt: Es wird der Versuch unternommen, in der Analyse der unterschiedlichen Quellen Fragen zu stellen, die die Vergleichbarkeit methodisch verankern.

<sup>9</sup> Vgl. beispielsweise das Projekt "Visible Religion. Annual for Religious Iconography" (1982-1990) in Groningen und neuere Ansätze wie Uehlinger 2006, Morgan 1998 und 2005, Didi-Hubermann 2006 und die 2005 begründete Zeitschrift "Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief".

<sup>10</sup> Vgl. Preisendanz 1950 und Pezzoli-Olgia 2007: 10-11.

<sup>11</sup> Vgl. dazu vor allem die Beiträge von Böhm 1995 und 2004. Siehe auch Bräunlein 2004.

Für unser Vorhaben leistet die Grundunterscheidung zwischen semantischen, syntaktischen und pragmatischen Aspekten der jeweiligen Quelle einen gangbaren Weg. Dieses methodische Instrumentarium erlaubt es, sowohl literarische als auch alltägliche Texte und Bilder zu untersuchen, synchrone mit diachronen Perspektiven zu verknüpfen, textimmanente Konstellationen mit Aspekten des historischen Kontextes und der Verankerung in der religiösen Praxis zu verbinden.<sup>12</sup>

#### 4. Der Bereich der Toten als Gegenwelt

Die Frage der Vergleichbarkeit wurde bis jetzt auf die Medien Bild und Text fokussiert. Dennoch stellen sich in diesem religionswissenschaftlichen Projekt Fragen und Probleme des Vergleichs auch auf anderen Ebenen, vor allem in der Bestimmung der 'Unterwelt' als selbständigem kosmologischem Bereich. Das Problem kann mit Hilfe verschiedener moderner Bezeichnungen des Bereiches der Toten illustriert werden. Beispielsweise erweckt das deutsche Wort 'Unterwelt' andere Assoziationen als das englische *netherworld*, obwohl beide auf den Standort dieses Bereiches hinweisen. Das italienische *mondo dei morti* hingegen erscheint eher die Zugehörigkeit zum Tod zu betonen, während *infern* (französisch *enfers*) nochmals auf die tief gelegene Position hindeutet.

Setzt man sich mit religiösen Symbolsystemen der altorientalischen und mediterranen Antike auseinander, stellt man fest, dass die Fragen nach dem Verbleib der Toten überall eine Rolle spielen und mit einer Vielfalt von Konzepten, Funktionen und Situierungen artikuliert werden.<sup>13</sup> Dies kann exemplarisch mit zwei stark kontrastierenden Beispielen illustriert werden. In altägyptischen Traditionen begegnet man ganz genauen Schilderungen der unterirdischen Bereiche der Toten. Sie sind in verschiedene Zonen unterteilt, mit bestimmten Figuren, Regeln und Zeiten ausgestattet. Das folgende Bild (**Fig. 1**) aus dem Amduat bringt dies sehr gut zum Ausdruck.<sup>14</sup>

Ein Kontrastbeispiel dazu bilden die Unterweltsvorstellungen im Alten Testament. In diesem literarischen Kontext wird der Bereich der Toten häufig nur angedeutet und mit allgemeinen Hinweisen in Erinnerung gerufen. Hiob 3,11-19 bringt dies auf eine extreme Weise zur Geltung. Obwohl diese Textpassage auf der scharfen Trennung zwischen den Bereichen des

<sup>12</sup> Diese Unterscheidung wird in Anlehnung an F. Stolz entwickelt. Dazu vgl. Stolz 2001a: 101-114 und 2004: 62-83.

<sup>13</sup> Überblicke bei Minois 1991 und 1994, Bernstein 1993, Vorgrimler 1993, Pettinato 2003, Segal 2004, Fischer 2005.

<sup>14</sup> Als erste Orientierung dazu vgl. Assmann 2001 und Hornung 1963b: 80-91.

Lebens und jenen des Todes gründet, wird die Unterwelt euphemistisch bloß mit dem Adverb 𐎠𐎲, 'dort', erwähnt:<sup>15</sup>

Warum starb ich nicht bei der Geburt,  
kam aus dem Mutterleib und verschied?  
Weshalb kamen mir Knie entgegen  
und wozu Brüste, damit ich trinke?  
Denn jetzt läge ich still und würde ausruhen,  
ich würde schlafen und hätte Ruhe,  
bei Königen und den Ratsherren des Landes,  
die Trümmerhaufen für sich gebaut haben,  
oder bei Fürsten, reich an Gold,  
die ihre Häuser mit Silber gefüllt haben.  
Wie eine verscharrte Fehlgeburt wäre ich nicht,  
wie Kinder, die das Licht nie sehen.  
Dort hören die Frevler auf zu toben,  
dort ruhen jene aus, deren Kraft erschöpft ist.  
Auch die Gefangenen sind ruhig,  
sie hören die Stimme des Treibenden nicht.  
Klein und Groß sind dort gleich,  
und der Sklave ist frei von seinem Herrn.

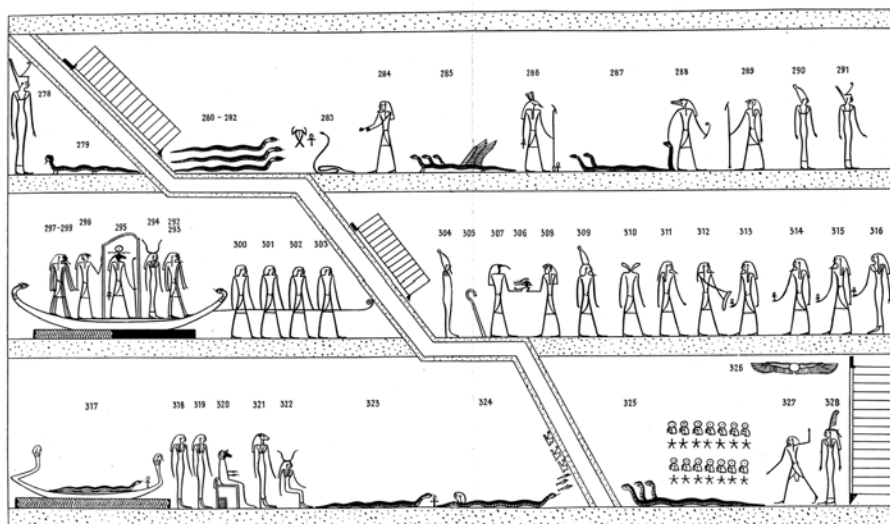
Die Variabilität im Umgang mit der Unterwelt lässt sich in vielen Fällen auch innerhalb eines Kulturbereiches sowohl auf der diachronen als auch auf der synchronen Achse feststellen: Denn einerseits können sich Konzepte der Bereiche der Toten im Laufe der Jahrhunderte sehr stark verändern, andererseits können unterschiedliche Auffassungen im gleichen religiösen Symbolsystem koexistieren.

Ganz parallel zum modernen Befund deuten auch im antiken altorientalischen und mediterranen Kontext die verschiedenen sprachlichen Bezeichnungen dieses Bereiches auf unterschiedliche Konzeptionen und Lokalisierungen hin. Im Sumerischen findet man zahlreiche Bennungen wie beispielsweise *úru-gal/eri-gal* ('große Stadt'), *ki-gal* ('großer Ort'), *ki* ('Erde') oder *kur-nu-gi<sub>4</sub>* ('Berg/Land ohne Rückkehr'), die alle unterschiedliche Akzentuierungen implizieren.<sup>16</sup> Im Akkadischen liegen die dem Sumerischen korrespondierenden Termini *irkallum*, *kigallum*, *eršetum*, *matu* oder *ašar la tari* vor. Das Spektrum der Vorstellungen, die mit diesen Begriffen korreliert sind, weist auf unterschiedliche Konzepte hin.<sup>17</sup> Die Palette ist breit und umfasst die Vorstellung eines bebauten Ortes bis zur Betonung der Unmöglichkeit, aus der Welt der Toten herauszufinden. Im

<sup>15</sup> Zu den Unterweltsbezeichnungen im Alten Testament vgl. beispielsweise Görg 1982, Podella 1988, Krüger 2001.

<sup>16</sup> Die Übersetzungen geben nur einige Möglichkeiten wieder. Je nach sprachlichem und literarischem Kontext können die Konnotationen stark variieren. Dazu vgl. Katz 2003: bes. 235-249.

<sup>17</sup> Dazu vgl. Groneberg 1990.



**Fig. 1** Das Bild bezieht sich auf die vierte Stunde der unterirdischen Reise des Sonnengottes Ra durch die Unterwelt, die insgesamt zwölf Stunden in Anspruch nimmt. Das Bild ist im Einklang mit dem Aufbau aller Darstellungen des Amduat in drei Register eingeteilt. Ein Sandweg verläuft diagonal durch das Bild. Die Sonnenbarke des Gottes Ra hat die Gestalt einer Schlange angenommen, damit sie besser auf dem Sand gezogen werden kann (Hornung 1963a).

Alten Testament werden als explizite Bezeichnungen des Bereiches der Toten vor allem שְׂאוֹל, das etymologisch entweder mit Wüste oder mit Lärm assoziiert wird,<sup>18</sup> oder andere Begriffe wie קֶבֶר ('Grab') und שְׁחַת ('Loch') verwendet,<sup>19</sup> während in Griechenland die Bezeichnung ᾗδης eine Rolle spielt, die sowohl auf einen bestimmten kosmologischen Ort als auch auf den entsprechenden Gott verweist.

Bereits aufgrund der Unterschiede in den verschiedenen Arten, sprachlich den Bereich der Toten zu benennen, stellt sich die Frage, wie man aus religionswissenschaftlicher, vergleichender Perspektive mit diesen Befunden umgehen könnte. Welcher ist der Stellenwert der unterschiedlichen Konnotationen und Assoziationen? Sind das unterschiedliche Bezeichnungen des Gleichen? Oder weisen die sprachlichen Unterschiede gerade darauf hin, dass die Bezeichnungen Symptome von ganz verschiedenen Konzeptionen sind, die gerade nicht vergleichbar sind?

Ein vergleichender Zugang, der diesen Schwierigkeiten auf der semantischen Ebene gerecht wird, setzt bei der kosmologischen Sonderstellung des Bereiches der Toten an. Unabhängig davon, wie er konzipiert und gekenn-

<sup>18</sup> Dazu Gerleman 1984: 839-340.

<sup>19</sup> Siehe Anm. 15.

zeichnet ist, ist der Verbleib der Toten in den erwähnten Kulturbereichen immer klar von den anderen Bereichen, vor allem von jenem der Lebenden, getrennt. Der Bereich der Toten kann durch die stete Verbindung zum Ende des menschlichen Lebens als eine Gegenwelt gegenüber den Bereichen, in denen sich das Leben entfaltet, aufgefasst werden.<sup>20</sup>

Der Kontrast zwischen der Gegenwelt der Toten und anderen kosmologischen Orten nimmt jeweils unterschiedliche semantische Ausgestaltungen an. Hier wird der Gegensatz zwischen Unterwelt und anderen kosmologischen Dimensionen als eine Grundlage des Vergleichs eingesetzt: Die Untersuchung zielt nicht direkt auf die Rekonstruktion der Unterweltsvorstellungen an sich, sondern auf die Ausgestaltung des Gegensatzes zwischen der Unterwelt und anderen kosmologischen Bereichen, insbesondere den Bereichen, in denen sich Leben entfalten kann.

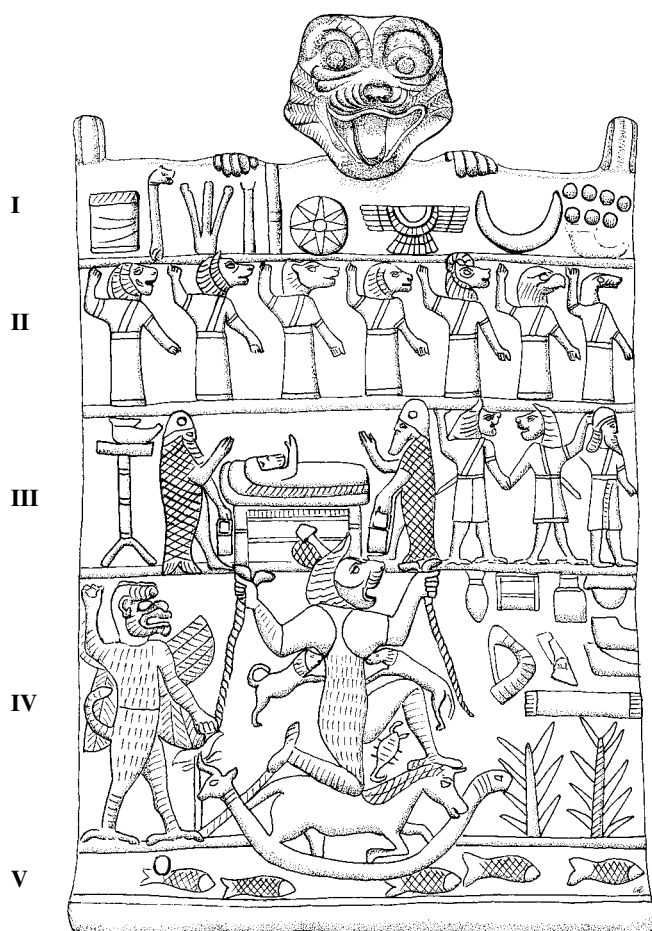
In den folgenden ausgewählten Fallbeispielen wird die Anwendbarkeit der erörterten methodisch-theoretischen Aspekte in der Auseinandersetzung mit historischen Materialien reflektiert. Im Rahmen dieses Aufsatzes wird sich der Zugang auf die synchrone Dimension der Quellen beschränken; die spannende, lange Entwicklung, welche beide ausgewählten Beispiele charakterisiert, wird hier aus Platzgründen ausgeblendet. Unter methodischem Gesichtspunkt sind hier, wie oben bereits erörtert, drei Fragebereiche von Bedeutung: Die semantische, syntaktische und pragmatische Dimension sollen in einem parallelen Verfahren beim Bild und beim Text hervorgehoben werden und als Raster für den Vergleich dienen. Die Reihenfolge der drei Dimensionen ist durch die Linearität des Schreibprozesses bedingt. Eigentlich sind diese *clusters* von Fragen als unterschiedliche, sich ergänzende und zum Teil überlappende Zugänge zu verstehen.

Die zwei ausgewählten mesopotamischen Beispiele thematisieren in unterschiedlicher Weise den Kontrast zwischen der Welt der Menschen und der Gegenwelt der Toten und der todbringenden Kräfte. Sie stammen aus unterschiedlichen Bereichen: Das literarische Beispiel gehört zur klassischen Version des Gilgamesch-Epos in zwölf Tafeln, während das Bildbeispiel in Praktiken gegen den todbringenden Einfluss unterweltlicher Dämonen angesiedelt ist.

### 5. Ein Amulett gegen Lamaštu

**Fig. 2** gibt als Nachzeichnung die Vorderseite eines Amuletts aus Bronze wieder. Es wird ins 8.-7. Jh. v. Chr. datiert, in die neuassyrische Zeit. Die zweidimensionale Reproduktion reduziert auf künstliche Weise den plastischen Charakter des Objektes; weitgehend ausgeblendet wird die Materialität des Gegenstandes, die durch die Bronze und die Art der Ausführung

<sup>20</sup> Vgl. dazu Stolz 1995 und 2001a: 94-100.



**Fig. 2** Lamaštu-Amulett aus Bronze, 8.-7. Jh. v. Chr., Höhe 13,3 cm, Collection de Clercq, Musée du Louvre, AO 22205 (Zeichnung Ulrike Zurkinden-Kolberg; Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East).

eigentlich stark betont ist. Denn die Figuren auf der Vorder- und Hinterseite sind im Relief dargestellt, die Gestalt auf der Hinterseite mit dem herausragenden Kopf weist einen Skulpturcharakter auf; schließlich erinnern die Ösen auf dem oberen Rand an die Gegenständlichkeit des Amuletts, das aufgehängt wird, an die Funktion, für die es bestimmt ist. Im Rahmen der vorliegenden Betrachtung steht die in fünf Registern aufgebaute Szene auf der Vorderseite im Mittelpunkt.

In der Schilderung wesentlicher semantischer Aspekte gehe ich vom vierten Register aus, in dem die Hauptgestalt der Szene dargestellt ist. La-

maštu<sup>21</sup> kommt hier in einer typischen Konstellation vor, die auch die eindeutige Identifizierung zulässt.<sup>22</sup> Sie ist als Mischwesen dargestellt, das auf einem Esel kniet. An ihren Brüsten sind Schwein und Hund zu erkennen, in den Händen hält sie je zwei ineinander verschlungene Schlangen, zwischen den Beinen ist ein Skorpion dargestellt. Die Gestalt befindet sich auf einem Schiff, dessen Bug mit einem Schlangenkopf und dessen Heck mit einem Stierkopf versehen ist. Auf der rechten Seite werden oberhalb von Vegetationsmotiven verschiedene Utensilien (darunter ein Ölgefäß, ein Kamm, eine Fibel, ein Krug, eine Schüssel, ein Schuh) aufgelistet (vgl. Wiggermann 2000: 239-249). An der linken Seite erkennt man Pazuzu, der häufig mit Lamaštu assoziiert wird. Er ist hier im Profil dargestellt (vgl. dazu ibid. 243-245).

Im fünften, untersten Register sind Fische zu erkennen. Sie schauen alle in die gleiche Richtung und deuten somit auf den Verlauf von Lamaštus Reise hin.

Eine, wenn auch schematische, Gesamtbetrachtung der beiden Register, die gemeinsam größenmäßig beinahe die Hälfte der Szene ausmachen, deutet semantisch auf die Reisetematik hin. Das Vorkommen des Schiffes auf dem Fluss und die Utensilien, welche mindestens zum Teil gut zu einer Reise passen, bekräftigen den Befund.<sup>23</sup>

Die im Vergleich zum bildlichen Kontext übergroße Lamaštu-Gestalt durchbricht die durch horizontale Linien abgegrenzten Bereiche der Register nach unten (mit dem Schiff) und nach oben (mit dem Kopf). Wir folgen der durch den Bruch resultierenden optischen Verbindung nach oben und betrachten das dritte Register. Unmittelbar über dem Haupt des Mischwesens liegt ein Mensch auf einem Bett,<sup>24</sup> links und rechts von zwei Wesen umgeben, die anthropomorphe Züge mit Fischelementen aufweisen. Aufgrund von Parallelen werden sie mit Urweisen, mythologischen Gestalten in Zusammenhang gebracht (Wiggermann 2000: 248). Weiter links steht auf einem Ständer eine Lampe, die eine doppelte Funktion übernimmt: einerseits als lichtspendende Quelle, andererseits als Verweis auf den Gott Nusku (vgl. Register 1, außen rechts). Auf der rechten Seite sind zwei Löwenwesen in axialsymmetrischer Weise dargestellt: Es handelt sich um

<sup>21</sup> Zu Lamaschtus Status als "Dämonin" vgl. Wiggermann 2000: 225 und Farber 1980-1983: 439.

<sup>22</sup> Zur Identifikation dienen neben typischen Körperhaltungen und Merkmalen der Gestalt auch ihre durch die Jahrhunderte konstant gebliebenen Attribute wie der Kamm und die Spindel, häufig ein Schweinchen und ein Welp. Mit der Zeit erhält Lamaschtu typische Mischwesenzüge mit Tierkopf (meistens ein Löwen- oder Hundekopf). Hund, Schlange und Skorpion sind häufig mit dieser Gestalt assoziiert (siehe Wiggermann 2000).

<sup>23</sup> Vgl. Farber 1987, vor allem 92-101, Wiggermann 2000: 238, Green 1984: 81 (er interpretiert die Gegenstände als Opfergaben oder Ritualgegenstände – mit Fragezeichen).

<sup>24</sup> Nach Wiggermann 2000: 246 stellt die Darstellung des Menschen ein ganz neues Element im Rahmen der tausendjährigen Geschichte der Lamaschtu-Amulette dar.



Ugallus.<sup>25</sup> Eine nicht näher identifizierbare Figur schließt auf der rechten Seite die Registerszene ab. So wie in den unteren Registern wird hier eine dynamische Szene präsentiert: Zwei Fischgestalten stehen einem kranken Menschen bei. Die Präsenz des Bettes und der Lampe lässt auf einen geschlossenen Raum, ein Zimmer, schließen. Das Bild weist hier einen selbst-reflexiven Zug auf und deutet auf den Ort hin, in dem das Amulett aufgehängt wird.<sup>26</sup>

Im zweiten Register kann man sieben Figuren erkennen, die alle nach rechts schauen. Ihre Deutung ist unsicher, Wiggermann (2000: 248) sieht in diesen Gestalten schützende Wesen.<sup>27</sup>

Im ersten Register werden durch stereotype Symbole Götter dargestellt. Von links nach rechts sind die Hörnerkrone (Anu), der Widderstab (Ea), das Blitzbündel (Adad), der Spaten (Marduk), der Griffel (Nabu), der Stern (Ištar), die Flügelsonne (Šamaš), die Mondsichel (Sin), das Siebengestirn (Sebettu, Pleiaden) und schließlich die Lampe (Nusku) aneinander gereiht.<sup>28</sup>

Diese Auflistung semantischer Verweise der Gesamtszene lässt die Kombination unterschiedlicher Darstellungsstrategien erkennen. Register I stellt ein statisches Pantheon dar; die Götterfiguren sind durch typische Attribute dargestellt. Auch Register II wirkt vor allem durch die Wiederholung der Körperhaltung der sieben Gestalten als statisch. Die Register III, IV und V bilden durch ihre unterschiedlichen, aber stark ausgeprägten Dynamiken einen Kontrast dazu: Die Szene am Krankenbett, die reisende Lamaštu in Begleitung von Pazuzu auf dem fließenden Wasserstreifen.

Die vom Bild selbst angeordnete Strukturierung in horizontale Register lenkt den Blick auf die fünf Szenen, die zunächst als parallele Konstellationen wahrgenommen werden können. Das Thema der Anordnung und Verkettung der semantischen Konstellationen in den einzelnen Einheiten, in diesem spezifischen Fall die Register, leitet zum syntaktischen Gesichtspunkt weiter. Hier scheint mir die Frage nach der vertikalen Organisation der Bildszene aufschlussreich: Wie werden die Szenen untereinander in Beziehung gebracht? Welches Programm resultiert aus dieser spezifischen Anordnung?

Die vertikale Achse gibt die kosmologische Anordnung wieder. Zuoberst weisen die Göttersymbole auf eine himmlische Dimension hin. In der Mitte deutet die Szene im Zimmer (III) darauf, dass hier der Lebensraum der Menschen, die Erde, angedeutet wird. Unten (IV und V) fließt der Wasserweg, der in die Bereiche der Lamaštu führt. Die Verbindung der

<sup>25</sup> Vgl. auch Green 1984: 82.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Farber 1987. Auf die Beziehung des Amuletts zu den Beschwörungstexten kann hier nicht eingegangen werden. Ich möchte hier das Bild im Mittelpunkt stehen lassen.

<sup>27</sup> Vgl. dagegen Green 1984: 81.

<sup>28</sup> Vgl. Seidl 1957-1971: 484-490, Green 1984: 81.

Dämonin zur Unterwelt kommt nicht explizit zum Vorschein. Die Kombination zwischen der Darstellung von Lamaštu auf dem Schiff und der Heilungsszene im mittleren Register verweist auf die Todesgefahr, die sehr gut zum Machtbereich dieser Gestalt passt: Lamaštu ist stets als negatives, todbringendes Wesen gekennzeichnet, gehört zu den Wesen des Totenbereichs, aus dem sie auch stammt.<sup>29</sup>

Auf der syntaktischen Ebene kann man den Bruch zwischen der Statik in der oberen Hälfte und dem dynamischen Geschehen in der unteren auch aus einer weiteren Perspektive betrachten: Die Krankheit geht von Kräften aus der Gegenwelt des Todes aus, nicht aus der Welt der oberen Götter, die Beständigkeit und Dauer gewährleisten. Die Reise der Lamaštu bringt eine gefährliche Dynamik in einen stabilen Kosmos. Durch ihre Bewegung geraten Bereiche und Wesen in Kontakt, die am besten getrennt sein sollten. Die Überquerung der kosmologischen Grenzen bringt eine gefährliche, bedrohliche Bewegung in Gang, die hier zur Darstellung kommt. Das visuelle Programm verweist auf eine Reise, die stattfindet oder stattfinden kann.

Die tödliche Gefahr, die von der Präsenz von Lamaštu ausgeht, ist nicht nur im Bild dargestellt, sondern wird auch durch die Pragmatik des Amuletts thematisiert. Der Verwendungszusammenhang lässt sich in verschiedenen Praktiken gegen den verderblichen Einfluss der Dämonin orten. Das Amulett dient dazu, den Menschen gegen die tödliche Auswirkung des grausamen Wesens aus der Unterwelt zu schützen oder es zu beschwören. Auch das Material und die Produktionstechnik des Gegenstandes sind unter dem pragmatischen Gesichtspunkt zu betrachten, sie weisen nämlich auf die raffinierte Beschaffenheit eines kunstvollen, kostbaren Gegenstandes hin.

Das Amulett kann in diesem Rahmen nur skizzenhaft behandelt werden; weitere Aspekte, die für eine tiefer gehende Analyse unentbehrlich sind, mussten hier ausgeblendet bleiben. Die Verbindung zwischen Lamaštu und Pazuzu (als einziger Hauptgestalt der Rückseite mit dem über den Rand herausragenden Kopf) müsste auch noch genauer untersucht werden. Die Parallelen und Unterschiede in der diachronen Entwicklung vergleichbarer Amulette und bildlicher Darstellungen könnten viel mehr zur Identifizierung einzelner Gestalten und zur genaueren Rekonstruktion aller drei Aspekte des Bildes hergeben. Dennoch erlauben die schematischen Ausführungen, Aspekte des visuellen Umgangs mit der Unterwelt mindestens als weiter zu verfolgende Arbeitshypothesen hervorzuheben.

Im Bild kommt der Bereich der Toten nicht vor. Der Hinweis auf diesen kosmologischen Ort ist nur indirekt durch die Darstellung der Lamaštu angedeutet.<sup>30</sup> Die Gegenwelt wird somit durch ihre Ausblendung in Erinne-

<sup>29</sup> Dazu Farber 1980-1983, Fauth 1981: 27-32, Green 1984, Black & Green 1992: 115-116, Wiggermann 2000.

<sup>30</sup> Farber (1987: 90) sieht aufgrund von Textbelegen das offene Meer (als weit entfernten Ort, von wo sie nicht mehr zurückkehren kann), als Ziel der Reise. Anders Wiggermann

nung gerufen. Dennoch unterstreicht das Reisemotiv sehr stark die Spannung zwischen der Stabilität der Welt als Ort der kosmologischen Ordnung (obere Register) und der Instabilität, die Lamaštu mit ihrer Wirkung hineinbringt. Die Welt der Stabilität und die Gegenwelt des Todes und der Vergänglichkeit kommen kosmologisch durch die Reise der dämonischen Göttin in Berührung, was eine Störung, die Krankheit, hervorruft. Mit dem Einsatz des Amuletts und der bildlichen Darstellung wird versucht, dieses Szenario von Gefahr hervorzurufen, um es zu verhindern.

Durch das Motiv der Krankheit kommt auch die Vergänglichkeitsthematik zum Ausdruck; die kosmologische Valenz wird mit einer biographischen Dimension verkettet. Die problematische Störung, die das Unterweltswesen auf der Erde verursacht, spielt sich im menschlichen Leben ab. Der Kranke gerät in eine heikle Stellung zwischen Leben und Tod. Dieser Zug kann vielleicht visuell im Bruch der Trennungslinie zwischen dem IV und dem II Register geortet werden, wo die gefährliche Lamaštu bereits in den Bereich des Liegenden eingedrungen ist. In der Spannung der Darstellung wäre die Frage berechtigt, ob der Liegende nicht mit einem Toten identifiziert werden kann, der von der Göttin mit dem Schiff in die negative Gegenwelt überführt werden soll. Diese Unschärfe des Bildes muss einerseits mit anderen bildlichen und literarischen Parallelen vertieft werden; andererseits könnte die Ambivalenz auch als ein Beitrag zur Unterstreichung des menschlichen Schwellenzustandes interpretiert werden.

#### *6. Beschreibung der Unterwelt in der zwölften Tafel des Gilgamesch-Epos*

Im Kontext der Standard-Fassung des Gilgamesch-Epos stellt die zwölfte, letzte Tafel einen Sonderfall dar. Sie hebt sich von ihrem literarischen Kontext hinsichtlich des Plots, des Stils und der Sprache ab (George 2003: 47-54) und stellt im Großen und Ganzen eine Übersetzung des zweiten Teils der sumerischen Komposition "Bilgamesch und die Unterwelt" dar.<sup>31</sup> Trotz des offensichtlichen Bruchs lässt sich auf der thematischen Ebene gut nachvollziehen, warum diese Tafel in der im 12. Jh. datierten klassischen Fassung steht. Nachdem Gilgamesch als Folge der Reise zu Utanapištis Insel die Vergänglichkeit seines Lebens als unausweichliche Tatsache an-

---

(2000: 238-239), der auch aufgrund von Beschwörungstexten die Unterwelt als Ziel ortet. Meinerseits bin ich im jetzigen Stand der Arbeit nicht in der Lage, eine definitive Position einzunehmen, bevor ich den Bild-Text-Vergleich abgeschlossen habe. Die kosmologische Anordnung der Tafel scheint mir eher für Wiggermanns These zu sprechen.

<sup>31</sup> Die sumerische Komposition umfasst nach der Edition von George (2003) 268 Zeilen. Tafel XII folgt diesem Text ab Zeile 172.

nehmen muss, wird die Frage danach wichtig, was mit den Toten geschieht. Hier knüpft das Leitmotiv der abschließenden Tafel an.<sup>32</sup>

So wie beim vorangehenden Beispiel kann ich nicht auf die vielfältige Literaturgeschichte des Epos eingehen, auch nähere Erwägungen zum Verhältnis der gesamten Komposition zur letzten Tafel sollen hier ausgeblendet werden. Die Aufmerksamkeit gilt primär der Beschreibung der Unterwelt. Um sie im Kontext der Tafel XII zu situieren, fasse ich die Hauptlinien der Handlung kurz zusammen. Gilgamesch, der König von Uruk, hat zwei Gegenstände verloren. Ein Ball und ein Stock (oder eine Trommel und die Stäbe; vgl. dazu George 2003: 898-900) sind in die Unterwelt gefallen. Enkidu bietet sich an, die verlorenen Gegenstände zurückzuholen. Gilgamesch erinnert ihn daran, dass man aus der Welt der Toten nicht zurückkehren kann. Enkidu besteht darauf und macht sich, nachdem Gilgamesch ihm lebenswichtige Ratschläge gegeben hat, auf den gefährlichen Weg. Er vernachlässigt Gilgameschs Worte und stirbt daraufhin.<sup>33</sup> Gilgamesch wendet sich an verschiedene Götter, um ihn zu retten. Schließlich ermöglicht Schamasch die Begegnung von Gilgamesch mit dem Geist des toten Enkidu:

Der junge Krieger, Schamasch, [...] Sohn von Ningal,  
öffnete ein Loch in die Erde (= Unterwelt),  
er ließ aufsteigen den Geist (*utukku*) des Enkidu wie ein Hauch aus der Erde/Unterwelt.

In der Folge beschreibt Enkidu die Unterwelt als einen Bereich, in dem jede Form von Genuss und Lebenskraft ausgeschlossen ist. Der Text, leider lückenhaft, fokussiert auf den Kontrast zwischen dem Leben auf der Erde und dem Schicksal der Toten in der Unterwelt. In den Zeilen 96 bis zum Schluss (153) werden zwei verschiedene Arten der Beziehung zwischen dem Leben auf der Erde und dem unterirdischen Dasein in der Unterwelt beschrieben. Für die Qualität des Aufenthalts in der Unterwelt spielen einerseits die Anzahl Söhne und andererseits die Art des Sterbens eine wesentliche Rolle.

<sup>32</sup> Über den Zusammenhang zwischen Tafel XII und dem Epos ist viel geschrieben und debattiert worden (für eine erste Orientierung vgl. George 2003: 50-54). Im Gemenge der Deutungen scheinen mir die Hinweise auf das Thema der Vergänglichkeit und der Rituale für die Verstorbenen aus religionswissenschaftlicher Sicht am relevantesten. Vgl. auch Pettinato 1992: 36-38 und Vulpe 1994.

<sup>33</sup> *ta-š[i-im]-ti eršeti(ki)<sup>im</sup> iš-ša-bat-s[u]*, wörtlich: „Die Klage der Erde (= Unterwelt) packte ihn“ (47). In den folgenden Zeilen (48-54) wird diese Aussage semantisch variiert. Der Tod des Enkidu wird stark betont. In Z. 52 ist *eršetu* Subjekt; die Unterwelt wird personifiziert. Alle Übersetzungen beruhen auf der Textausgabe von George (2003).

Was das erste betrifft, gilt die Regel: Je mehr Söhne, desto komfortabler das Dasein als Toter. Dies wird durch den Kontrast zwischen den Zeilen 102-103 und 115-116 sehr gut ersichtlich:

Hast du jenen mit einem Sohn gesehen? Ich sah ihn:  
 Ein Nagel ist in seiner Wand befestigt, und er weint darüber schmerzlich.  
 (...)  
 [Hast du jenen mit sieben Söhnen gesehen? Ich sah ihn:]  
 [Er sitzt unter den jungen Göttern auf einem Thron und hört... ]

Die Umstände des Todes sind wichtig auch im Hinblick auf das Verhalten der Hinterbliebenen. Aus den Zeilen 146-153 geht hervor, dass die Totenopfer die Stellung des Toten im unterirdischen Bereich deutlich beeinflussen.

Wie im vorangehenden Beispiel sollen nun wesentliche Linien der Beschreibung der Unterwelt aufgrund von semantischen, syntaktischen und pragmatischen Aspekten hervorgehoben werden.

Die Unterwelt wird in der Tafel XII zunächst als ein Ort von Entbehrung dargestellt. Dies geht bereits aus den Ratschlägen hervor, die Gilgamesch Enkidu mitgibt (Z. 11-27, wieder aufgenommen in Z. 31-54, in der Erzählung von Enkidus verfehlter Ausführung). Enkidu erzählt von der Unterwelt als einem Ort, dessen Regeln die Lebenden unmittelbar zum Weinen bringen (90). Durch die Bezeichnung *eršetum* wird der Bereich der Toten mit der Erde und mit Staub identifiziert. Die Unterwelt ist hier eindeutig unten situiert, in der Erde: Dies lässt sich unter anderem an den Bewegungen nach unten bzw. nach oben erkennen, die durch die Verbformen zum Ausdruck gebracht werden.<sup>34</sup> Der Bereich der Toten ist streng von jenem der Lebenden getrennt. Damit Gilgamesch mit Enkidu über die Unterwelt reden kann, muss Schamasch ein Loch in der Erde öffnen, aus dem Enkidu wie ein Hauch herausschlüpfen kann. Die Unterwelt ist auch Sitz von Göttern und Dämonen: Namtar, Asakku, Nergal, Ninasu werden genannt. Auch sie scheinen den Entbehrungszustand der Toten zu teilen.

Gilgamesch und Enkidu sprechen von den Regeln der Unterwelt (Z. 91-93). Der Verlust des Körpers, der von Ungeziefen (97) aufgefressen wird, gehört zu den Gesetzen der Unterwelt. Enkidus ehemals schöner Körper ist wie eine Spalte der Erde voll Staub (98-99).

Auch im Bereich der Toten gibt es unterschiedliche hierarchische Stellungen, sie unterscheiden sich jedoch von den gesellschaftlichen Rangordnungen der Lebenden. Am besten geht es jenem, der sieben Söhne hinterlassen hat, am schlimmsten ergeht es dem, der nur einen Sohn hat oder jenem, der gar keine Erben hat. Die klimaktisch aufgebauten Zeilen 102-116 scheinen die vorangehenden, düsteren Beschreibungen der Unterwelt

<sup>34</sup> Bsp. Z. 4: *ūma(u<sub>4</sub>) pu-u[k-ku] a-na eršet(ki)<sup>tim</sup> im-q[u-tan-ni-(ma)]*; Z. 11: *šum-ma a-na eršet(ki)<sup>tim</sup> [tur-rad]*; vgl. auch Z. 31 und Z. 87.

als Ort absoluter Privation etwas aufzulockern. Die Lage der Verstorbenen in der Unterwelt kann sich individuell stark unterscheiden. Beispielsweise findet jener keine Ruhe, dessen Leichnam in der Steppe lag (150-151), während der Held, der im Kampf gefallen ist, von den Eltern und der Ehefrau betreut und beweint wird (148-149).

Der Kontrast zwischen dem Bereich der Toten und der Welt der lebenden Menschen stellt eine explizite syntaktische Struktur dar, welche die gesamte Erzählung auf verschiedenen Ebenen prägt. Bereits die dialogische Struktur über die Grenzen der getrennten Bereiche betont den Kontrast. Gilgamesch ist am Leben, Enkidu nur noch ein *utukku* (vgl. Paul 1995: 221-222); die Begegnung der zwei Gestalten ist auch nur dank der Intervention des Gottes Šamaš möglich, stellt an und für sich eine Ausnahmesituation dar. Die Beschreibung der Unterwelt, die Enkidu liefert, orientiert sich an einem symmetrischen Gegensatz zwischen der Welt der Lebenden und dem Bereich der Toten. Oben können sich die Menschen erfreuen, unten leben sie im Staub; oben hat man einen schönen, attraktiven Körper, man genießt sexuelle Freude, unten ist man nur ein Schatten. Der Gegensatz zwischen der oberen Welt des Lebens und der unteren Welt des Todes wird durch bestimmte Verbindungspunkte in der zweiten Hälfte der Tafel aufgeweicht. Beide Welten stehen unter der göttlichen Kontrolle: Obwohl die Zuständigkeiten strikte getrennt sind (kein Gott vermag Enkidu lebendig aus der Unterwelt herauszuholen), gibt es eine Möglichkeit, mindestens seinen *utukku* für kurze Zeit herausschlüpfen zu lassen.

Darüber hinaus inszeniert der Text durch die Begegnung und den Dialog einen Wissenstransfer. An Anfang der Erzählung weiß Gilgamesch viel mehr über die Unterwelt als Enkidu, nämlich wie man sich anziehen und verhalten soll, um unbemerkt unter den Toten zu wandeln. Durch den Tod verfügt Enkidu über ein Wissen, das Lebenden normalerweise vorenthalten ist. Er kann Gilgamesch die Regeln der Unterwelt beschreiben. Durch die literarische Komposition erfahren somit auch die Adressaten einiges über die Unterwelt und den differenzierten Zustand der Toten in den unterirdischen Bereichen.

Die Rekonstruktion der pragmatischen Dimension eines Textes, der eine so lange und komplexe Tradition wie die Tafel XII und allgemein das Gilgamesch-Epos aufweist, kann nur sehr fragmentarisch geschehen und jeweils nur auf konkrete Verwendungszusammenhänge bezogen werden, die in der Regel schwer rekonstruierbar sind. Die Annahme, dass Tafel XII als selbstständige literarische Komposition mit Bestattungsritualen in Zusammenhang steht, bleibt, obwohl aufgrund der Inhalte nachvollziehbar, spekulativ (George 2003: 54). Als abschließendes Kapitel der Standard-Fassung kann man vielleicht versuchen, die implizite, textinterne Funktion nachzuzeichnen. Auf der einen Seite scheint die Beschreibung der Unterwelt im abschließenden Kapitel in der gesamten Topographie des Gilgamesch-Epos ihren Platz zu haben. Somit gibt das Epos nicht nur über die Stadt Uruk,

den Zedernwald, die verschiedenen Stationen der Reise des Gilgamesch zur Insel von Utanapischti Auskunft, sondern auch über den Bereich der Toten (dazu Stolz 2000).

Auf der anderen Seite kann Gilgameschs Gier nach Informationen über die Unterwelt mit der Frage nach der Vergänglichkeit des Lebens korreliert werden, die auch im Epos eine große Rolle spielt. Gilgameschs Reise zur Insel der Unsterblichen wird für ihn zum Prozess der Wahrnehmung der eigenen Sterblichkeit als unausweichlichem Zug. Die Unterwelt scheint somit die Frage nach dem Schicksal der Toten mit der existentiellen Frage des individuellen Todes zu verbinden. Die Stabilität des Kosmos, der in verschiedenen Bereichen artikuliert ist, und die Dimension der Vergänglichkeit des Königs von Uruk erhalten im Kontext des Epos somit eine besondere Gewichtung und werden kunstvoll verwoben.

### *7. Querverbindungen*

Die ausgewählten Beispiele stammen aus unterschiedlichen kulturellen Bereichen; Die Standardfassung des Gilgamesch-Epos in 12 Tafeln gehört zur meistverbreiteten mesopotamischen Literatur, während das Lamaštu-Amulett auf Schutz- und Beschwörungspraktiken verweist, die auch eine medizinische Komponente beinhalten. Die zwei Beispiele sind in unterschiedlichen Zeiten situiert, obwohl beide in eine lange und komplexe Traditions- und Rezeptionsgeschichte eingebettet sind. Gibt es direkte Berührungspunkte zwischen diesen Traditionen? Ist es aus religionsgeschichtlichem Blickwinkel sinnvoll, sie in Beziehung zueinander zu setzen? Das hier gewählte Vorgehen kann auf diese Fragen keine direkte Antwort liefern, da es sich auf eine synchrone Betrachtung der beiden Quellen beschränkt. Der Vergleich muss deswegen auf der von außen herangetragenen Frage nach der Ausgestaltung des Gegensatzes zwischen der Welt der lebendigen Menschen und der Gegenwelt der Toten gründen.

Auf der semantischen Ebene ist es kaum möglich, Quervergleiche zu ziehen, denn die Verweiselemente des Text- bzw. des Bildbeispiels sind ganz unterschiedlich. Dieser Befund ist klar von der Auswahl der Quellen induziert, denn Bild-Text-Verhältnisse im Sinne der gegenseitigen Illustration wurden bewusst ausgeblendet.<sup>35</sup> Als aufschlussreicher erweist sich der Vergleich auf der syntaktischen Ebene, wo die unterschiedlichen Konstellationen des Welt-Gegenwelt-Gegensatzes im Bild und im Text im Zentrum stehen. Wie ist in der jeweiligen Quelle der Gegensatz ausgestaltet? Welche Veränderungen bringen die Bewegungen von der Welt des Lebens zur

<sup>35</sup> Dies ist mindestens in Bezug auf das Lamaschtu-Amulett möglich und für die Vertiefung dieser Art von Darstellungen und ihre unterschiedlichen Verwendungszusammenhänge absolut sinnvoll.

Welt der Toten und umgekehrt mit sich? Beide Quellen thematisieren, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung, eine kosmologische und eine individuelle Valenz des Gegensatzes.

Sowohl das Amulett als auch Tafel XII des Gilgamesch-Epos geben über die kosmologische Situierung der Unterwelt Auskunft: Dieser Bereich ist getrennt von den übrigen und von diesen klar entfernt. Die Grenzen zwischen Welt und Unterwelt sind deutlich und können nur von besonderen Wesen überschritten werden. Die Unterwelt ist ein festes Element eines stabilen Kosmos. Auf der menschlichen-individuellen Ebene wird der Bereich der Toten hingegen zum Inbegriff von Instabilität und Vergänglichkeit. Lamaštu und Enkidus *utukku* können die starre Grenze, welche die Toten von den Lebenden trennt, in bestimmten Situationen überschreiten. Die Menschen hingegen kennen nur die eine Richtung der Reise, die nicht einmal die Götter umkehren können. Beide Quellen stellen den Moment der Begegnung zwischen dem Wesen, das mit dem Tod in Verbindung steht, und dem Menschen ins Zentrum. Die Darstellung dieser außerordentlichen Situation ist im Bild und im Text ganz anders, sie wird mit den Mitteln des jeweiligen Mediums inszeniert. Dennoch wird auch aus den (fragmentarischen) Informationen zum Verwendungszusammenhang deutlich, dass dieser Zustand prekär und nicht ungefährlich ist. Enkidu warnt Gilgamesch vor der Negativität seiner Beschreibung im Voraus, während das Amulett bereits durch seine Materialität auf die Notwendigkeit des Schutzes gegen die Dämonin hinweist.

Die Beispiele, die hier zielgerichtet, schematisch und nur synchron behandelt wurden, werfen aus der vergleichenden Perspektive viele Fragen auf. Die weitere Arbeit wird an der Hypothese orientiert, dass es möglich ist, durch einen Vergleich, der auf theoretisch-methodischen Annahmen gründet, neue Querverbindungen auf der historischen Ebene zu entdecken.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Arweck, Elisabeth & Collins, Peter (Hg.), 2006, *Reading Religion in Text and Context. Reflections of Faith and Practice in Religious Materials*, Bodmin.
- Assmann, Jan, 2001, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München.
- Bernstein, Alan E., 1993, *The Formation of the Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, New York.
- Black, Jeremy & Green, Anthony, 1992, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London.
- Boespflug, François & Dunand, Françoise (Hg.), 1997, *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*, Paris.
- Böhm, Gottfried, 1995, "Die Wiederkehr der Bilder", in: Ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München, 11-38.



- Böhm, Gottfried, 2004, "Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder", in: Christa Maar & Hubert Burda (Hg.), *Iconic Turn, Die neue Macht der Bilder*, Köln, 28-43.
- Borgeaud, Philippe, 1986, "Le problème du comparatisme en histoire des religions": *Revue européenne des sciences sociales* 24, 59-75.
- Bräunlein, Peter J., 2004, "Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft", in: Brigitte Luchesi & Kocku von Stuckrad (Hg.), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 52)*, Berlin, 195-231.
- Brown, Donald E., 1991, *Human Universals*, Philadelphia.
- Burger, Maya & Calame, Claude, 2005, *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions (Études de lettres 4)*, Lausanne.
- Carter, Jeffrey, 2004, "Comparison in the History of Religions: Reflections and Critiques": *Method and Theory in the Study of Religion* 16, 3-11.
- Didi-Hubermann, Georges, 2006, *Ex-Voto. Image, organe, temps*, Paris.
- Farber, Walter, 1980-1983, "Art. Lamaštu", in: Dietz Otto Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 6, Berlin & New York, 439-446.
- Farber, Walter, 1987, "Tamarisken – Fibeln – Skolopender. Zur philologischen Deutung der 'Reiseszene' auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten", in: Francesca Rochberg-Halton (Hg.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies presented to Erika Reiner (American Oriental Series 67)*, New Haven, 85-105.
- Fauth, Wolfgang, 1981, "Ishtar als Löwengöttin und die löwenköpfige Lamashtu": *Welt des Orients* 12, 21-36.
- Fischer, Alexander Achilles, 2005, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn.
- Freidenreich, David M., 2004, "Comparison Compared: A Methodological Survey of Comparison of Religion from 'A Magic Dwells' to *A Magic Still Dwells*": *Method and Theory in the Study of Religion* 16, 80-101.
- Geertz, Clifford, 1999, "Religion als kulturelles System", in: Ders., *Dichte Beschreibung (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696)*, Frankfurt (engl. Orig. 1966).
- George, Andrew R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bde., Oxford & New York.
- Gerleman, Gillis, 1984, "Art. שַׁאִיִּל, Totenreich", in: Ernst Jenni (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, München & Zürich, 837-841.
- Gladigow, Burkhard, 2004, "Religion in der Kultur – Kultur in der Religion", in: Friedrich Jaeger & Jörn Rüsen (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Bd. 3: *Themen und Tendenzen*, Stuttgart & Weimar, 21-33.
- Görg, Manfred, 1982, "'Scheol', Israels Unterweltsbegriff und seine Herkunft": *Biblische Notizen* 17, 26-34.
- Green, Antony, 1984, "Beneficent Spirits and Malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia", in: Hans Gerhard Kippenberg u. a. (Hg.), *Visible Religion III: Popular Religion*, Leiden, 80-105.

- Groneberg, Brigitte, 1990, "Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen. Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits": *Altorientalische Forschungen* 17/2, 244-261.
- Harrison, Jane, 1908, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge (1903).
- Hornung, Erik, 1963a, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes. Hg. nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches, Teil I: Text* (Ägyptologische Abhandlungen 7), Wiesbaden.
- Hornung, Erik, 1963b, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes. Hg. nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches, Teil II: Übersetzung und Kommentar* (Ägyptologische Abhandlungen 7), Wiesbaden.
- Jensen, Jeppe Sinding, 2001, "Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion": *Numen* 48, 238-266.
- Katz, Dina, 2003, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda (Maryland).
- Keel, Othmar, 1992, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (Orbis Biblicus et Orientalis 122), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Kehrer, Günter, 1998, "Art. Definitionen der Religion", in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow & Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart, Berlin & Köln, 418-425.
- Kippenberg, Hans Gerhard, 1983, "Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemeingültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert", in: Burkhard Gladigow & Hans Gerhard Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* (Forum Religionswissenschaft 4), München, 9-28.
- Kippenberg, Hans Gerhard & von Stuckrad, Kocku, 2003, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München.
- Kitagawa, Joseph M. & Strong, John S., 1985, "Friedrich Max Müller and the Comparative Study of Religion", in: Ninian Smart, John Clayton u. a. (Hg.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, Bd. 3, Cambridge, London & New York, 179-213.
- Klimkeit, Hans-Joachim, 1997, *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft* (Studies in Oriental Religions 41), Wiesbaden.
- Kött, Andreas, 2003, *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann* (Epistemata, Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 349), Würzburg.
- Krüger, Annette, 2001, "Himmel – Erde – Unterwelt, Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels", in: Bernd Janowski & Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 65-83.
- Luhmann, Niklas, 1992, *Funktion der Religion*, Frankfurt (1977).
- Luhmann, Niklas, 2002, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt (2000).
- Martin, Luther H., 2001, "Comparativism and Sociobiological Theory": *Numen* 48, 290-308.
- Minois, George, 1991, *Histoire des enfers*, Paris.
- Minois, George, 1994, *Histoire de l'enfer* (Que sais-je? 2823), Paris.

- Morgan, David, 1998, *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley & Los Angeles.
- Morgan, David, 2005, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley, Los Angeles & London.
- Müller, Friedrich Max, 1874, *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre 1870 an der Royal Institution in London gehalten*, Strassburg.
- Münster, Daniel, 2001, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne* (Münchener Ethnologische Abhandlungen 23), München.
- Patton, Kimberley C. & Ray, Benjamin C. (Hg.), 2000, *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley, Los Angeles & London.
- Paul, Shalom M., 1995, “‘Emigration’ from the Netherworld in the Ancient Near East”, in: Karel Van Lerberghe & Anton Schoors (Hg.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*, FS Edward Lipinski (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 65), Leuven, 221-227.
- Pettinato, Giovanni, 1992, *La saga di Gilgamesh*, Milano.
- Pettinato, Giovanni, 2003, *I miti degli inferi assiro-babilonesi* (Testi del Vicino Oriente antico), Brescia.
- Pezzoli-Olgiati, Daria, 2007, “From *magéia* to Magic, Envisaging a Problematic Concept in the Study of Religion”, in: Michael Labahn & Bert Jan Peerbolte (Hg.), *A Kind of Magic, Understanding Magic in the New Testament and its Religious Environment*, London, 3-19.
- Podella, Thomas, 1988, “Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen”: *Biblische Notizen* 43, 70-89.
- Preisendanz, Karl, 1950, “Zur Überlieferungsgeschichte der spätantiken Magie”, in: *Aus der Welt des Buches. Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Leyh* (Zentralblatt für Bibliothekswesen Beiheft 75), Leipzig, 223-240.
- Segal, Alan F., 2004, *Life after Death. A History of the Afterlife in Western Religion*, New York, London & Toronto.
- Seidl, Ursula 1957-1971, “Art. Göttersymbole und -attribute”, in: Ernst Weidner & Wolfram von Soden (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischer Archäologie*, Bd. 3, Berlin & New York, 483-490.
- Sharpe, Eric J., 1998, *Comparative Religion. A History*, London (1975).
- Smith, Jonathan Z., 2004, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago & London.
- Stolz, Fritz, 1995, “Art. Paradies, Religionsgeschichtlich”, in: Gerd Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 25, Berlin & New York, 705-708.
- Stolz, Fritz, 2000, “Topographie, Bewegungen und Transformationen im Gilgameš-Epos”, in: Daria Pezzoli-Olgiati & Fritz Stolz (Hg.), *Cartografia religiosa / Religiöse Kartographie / Cartographie religieuse* (*Studia Religiosa Helvetica*, Series Altera 4), Bern, Berlin u. a., 37-64.
- Stolz, Fritz, 2001a, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (UTB 1980), 3., durchgesehene Auflage, Göttingen (1988).
- Stolz, Fritz 2001b, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares* (Theophil 4), Zürich.
- Stolz, Fritz, 2004, *Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von Daria Pezzoli-Olgiati u. a., Göttingen.

- Uehlinger, Christoph, 2006, “*Visible Religion* und die Sichtbarkeit von Religion(en)”: *Berliner Theologische Zeitschrift* 23, 165-184.
- Vorgrimler, Herbert, 1993, *Geschichte der Hölle*, München.
- Vulpe, Nicola, 1994, “Irony and the Unity of the Gigamesh Epic”: *Journal of Near Eastern Studies* 53/4, 275-283.
- Wiggermann, Frans A. M., 2000, “Lamaštu, Daughter of Anu, A Profile”, in: Marten Stol, *Birth in Babylonia and in the Bible, Its Mediterranean Setting*, with a chapter by F. A. M. Wiggermann, Groningen, 217-249.



## Der Räucher kult in Ezechiel 8,7-13 – ein ägyptischer Kult?

René Schurte

*Ezek 8:7-13 describes a ritual scene of incense offering in close vicinity to the Jerusalem temple. This paper seeks to determine the historical background of this cult. By comparison of the Hebrew and Greek text and by literary critical observations, three stages in the redactional development of the text can be distinguished. Connotations to Egyptian ritual traditions, which are often established, are considered. However, such connotations are evoked by one stage of the text only. The text has a complicated history, and the conceptions concerning the historical background of the cult scene evolved concomitantly.*

Das Ezechielbuch ist ein Buch voller Bilder.<sup>1</sup> Diese sind häufig sprachlicher Art (Metaphern, Vergleiche usw.); an manchen Stellen wird aber auch ausdrücklich von konkreten Bildnissen gesprochen. Dies ist in Ez 8,7-13 der Fall, wo berichtet wird, wie “siebzig Männer von den Ältesten des Hauses Israels” vor Bildern räuchern. Dass eine solche Textstelle für Othmar Keel interessant ist, der zur Religionsgeschichte und Ikonographie der Bibel und ihrer Umwelt Grundlegendes geleistet hat, liegt auf der Hand.<sup>2</sup> Der vorliegende Beitrag versucht, den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Räucherszene in Ez 8 zu klären. Handelt es sich um einen ägyptischen Kult?

---

<sup>1</sup> Vgl. zur spezifisch ezechielischen ‘Bildwelt’ Keel 2004 sowie Keel 2007: § 901-904.

<sup>2</sup> Vgl. die Interpretation Keels der Stelle in Keel 2007: § 936-937. – Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen eines Dissertationsprojekts zu Ez 8-11. Ich widme ihn Othmar Keel, der mich seit meinem Studienbeginn für Ikonographie und Religionsgeschichte begeistert hat. Dr. Martin Bommas (Birmingham) danke ich für Anregungen und Tipps zum Thema, Prof. Christoph Uehlinger (Zürich) für vielfältige Unterstützung als Betreuer des Projekts.

### 1. Der Visionsbericht Ezechiel 8-11

Die Kapitel 8-11 des Ezechielbuches bilden eine literarische Einheit in Form einer komplexen Visionserzählung: Der Ich-Erzähler wird “in einer göttlichen Vision” (Ez 8,3) in den Tempel von Jerusalem gebracht. Dort wird er im Rahmen eines ‘Tempelrundgangs’ Zeuge unterschiedlicher Kultrituale, die er als “Greuel” (תועבות) bezeichnet. Diese sind dem Bericht zufolge der unmittelbare Auslöser für die Zerstörung der Stadt und die Tötung ihrer Bewohner, während die “Herrlichkeit YHWHs” den Tempel verlässt und die Stadt ihrem Schicksal überlässt.

Die vier Kapitel des Berichts beinhalten verschiedenartige Texteinheiten, die auf einen komplizierten Redaktionsprozess von Ez 8-11 schließen lassen. Die Vision ist datiert, nämlich auf den “fünften Tag des sechsten (griechischer Text: fünften) Monats im sechsten Jahr” (Ez 8,1), gemeint wohl nach der Verschleppung des Königs Jojachin (vgl. Ez 1,2), also 593/592 v. Chr. Die Komposition dürfte aber als Reaktion auf die Katastrophe von 587/586 v. Chr. zu verstehen und somit später entstanden sein.

Der erste Großabschnitt der Vision, der ‘Tempelrundgang’ in Ez 8, ist durch Ortswechsel und sich wiederholende Deutungselemente in Einzelszenen aufgeteilt: In der ersten Szene ist von einem “Bild” (סֵמֶל) die Rede, das “den Eifer YHWHs erregt” (8,3.5-6), in der zweiten von der Beräucherung von Bildern (8,7-13), in der dritten von der Beweinung “des Tammuz” (הַתַּמּוּז) durch Frauen (8,14-15), in der vierten schließlich von der Verehrung der Sonne durch Männer vor dem Allerheiligsten des Tempels (8,16-18). Die vier Szenen erwecken durch das Fortschreiten bis ins Innerste des Tempels den Eindruck einer Steigerung, die in der Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Bestrafung (8,18) kulminiert.

Die Deutung dieses Rundgangs mit den einzelnen Kultformen ist umstritten, insbesondere in Bezug auf die Frage, ob, wann und wie die Kulte ‘tatsächlich’ ausgeübt wurden. Innerhalb des Visionsberichts Ez 8-11 erfüllen die Kultszenen die literarische Funktion, die anschließend berichtete Katastrophe zu begründen. Die sehr konkrete und detailreiche Beschreibung der Kulte macht es jedoch wahrscheinlich, dass es sich bei ihnen nicht um rein literarische Erfindungen oder stereotype Vorwürfe handelt.<sup>3</sup> Im Rahmen des vorliegenden Beitrags soll anhand der ausführlichsten der vier Szenen, des Räucherkults (Ez 8,7-13), geprüft werden, ob der religionsgeschichtliche Hintergrund für das Berichtete identifiziert werden kann.

<sup>3</sup> Der Text ist für die religionsgeschichtliche Untersuchung unabhängig davon interessant, ob die geschilderten Kulte so im Jerusalemer Tempel (oder anderswo) tatsächlich ausgeübt wurden. Denn unbestreitbar existierten konkrete Vorstellungen von solchen Kultformen, die der/die Autor/en von Ez 8 als Vorbild des Berichts verwendete(n).

## 2. Der Text der Räucherkultszene Ez 8,7-13

Die Räucherkultszene ist die längste Szene des Kapitels. Dies liegt zum ersten an der, verglichen mit den anderen Szenen, ausführlichen Einleitung mit dem Bericht über den Zugang zum Raum. Zudem erscheint die Szene im masoretischen Text auffallend dicht und ausführlich gestaltet (s. u.). Außerdem wird nur hier zum Abschluss der Szene eine Aussage der Kulthandelnden zitiert (V. 12).

Struktur des Abschnitts:

- V. 7a     Versetzung des Ich-Erzählers
- V. 7b-8   Durchbrechen der Mauer
- V. 9     Aufforderung zum Eintritt
- V. 10    Beschreibung der Bilder
- V. 11    Beschreibung der Personen und der Kulthandlung
- V. 12    Rückfrage der Führungsperson
- V. 13    Ankündigung der folgenden Szene

Der Abschnitt beginnt, wie die anderen Szenen des Kapitels, mit einer Versetzung des Ich-Erzählers an einen neuen Schauplatz<sup>4</sup> und einer Aufforderung, sich die "Greuel" anzusehen. Zwischen diese beiden Elemente wird hier die zusätzliche Aufforderung geschoben, "die Mauer" zu durchbrechen. Diese Handlung wird umständlich geschildert. Das Motiv erinnert an Ez 12,3-7.

Die Beschreibung der Bilder und der Kulthandlung (V. 10-11) ist kompliziert gestaltet: Die Beschreibung der Bilder in V. 10 (vgl. die uneindeutige Syntax) sowie V. 11a infolge der Nennung von Jaasanja erscheinen überladen. Auch die Formulierung *אִישׁ בַּחֲדָרָי מְשִׁכִּיתוֹ* in V. 12 ist im Kontext auffällig und erklärungsbedürftig, da in V. 10-11 von einer *gemeinsamen* Kulthandlung gesprochen wurde. Die Bemerkung kommt gewissermaßen zu spät, da sie nicht bei der Beschreibung, sondern erst nach der Rückfrage der Führungsperson steht.<sup>5</sup>

### 2.1. Hebräischer und griechischer Text

Die Ausgestaltung der Szene wirft die Frage nach der Textgeschichte auf. Zunächst sollen der hebräische Text und die griechische Version, die beiden textkritisch wichtigsten Textformen des Ezechielbuches, verglichen werden. Ez weist in den beiden Textformen manche, zum Teil sinntragende Unterschiede auf. In der textkritischen Diskussion zu Ez wird der griechi-

<sup>4</sup> Die Ortsangaben in Ez 8 sind besonders zu Beginn des Kapitels nicht eindeutig, was die Festlegung des Schauplatzes der Szenen erschwert. Dies gilt auch für V. 7, wo ohne genauere Bestimmung von "dem Eingang des Hofes" die Rede ist. Diese Angabe ist im Kontext von den textlich schwierigen Ortsangaben in Ez 8,3.5 abhängig.

<sup>5</sup> Bei der Ankündigung weiterer "Greuelthaten" zum Abschluß der Szene fällt auf, dass sich "sie" ausdrücklich auf die Ältesten Israels bezieht (vgl. die andere Formulierung in V. 6.15), wogegen in der folgenden Szene Frauen die Kulthandelnden sind. Ist hier ein Bezug auf Ez 11,1-13 hergestellt, wo ebenfalls ein Jaasanja, allerdings mit anderem Vaternamen, erwähnt wird?



sche Text (G) gegenwärtig als Produkt einer eigenständigen Textüberlieferung neben jener des masoretischen Textes (MT) verstanden, das Rückschlüsse auf ältere Stadien der Textentwicklung erlaubt. Der (meist kürzere) griechische Text repräsentiere in der Regel ein älteres Textstadium.<sup>6</sup> Diese allgemeine Annahme muss im Einzelfall geprüft werden. Deswegen werden hier beide Textformen von Ez 8,7-13 abgedruckt und ihre Unterschiede diskutiert<sup>7</sup>:

MT (nach BHS/HUB)	Ez 8 G (nach Ziegler <sup>2</sup> 1977)
וַיָּבֹא אֹתִי אֶל-פֶּתַח הַחֲצֵר וַאֲרָאָה וְהִנֵּה חֹרֶאֱחֹד בְּקִיר: וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן-אָדָם חֲתֹרֶנָּא בְּקִיר וַאֲחֹתֶר בְּקִיר וְהִנֵּה פֶתַח אֶחָד: וַיֹּאמֶר אֵלַי בֹּא ורָאָה אֶת-הַתּוֹעֵבוֹת הַרְעוֹת אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים פֹּה: וַאֲבֹא וַאֲרָאָה וְהִנֵּה כָל-תְּבִנִית רֶמֶשׂ וּבִהֶמָּה שֶׁקֶץ וְכָל-גִּלְדוּלֵי בֵית יִשְׂרָאֵל מִחֻקָּה עַל-הַקִּיר סָבִיב סָבִיב: וּשְׂבָעִים אִישׁ מִזְקְנֵי בֵית-יִשְׂרָאֵל וַיֹּאזִינֵהוּ בֶן-שֹׁפָן עֹמֵד בְּתוֹכָם עֹמְדִים לִפְנֵיהֶם וְאִישׁ מִקְטָרְתּוֹ בִּידּוֹ וַעֲתֵר עֲנֵן-הַקְטָרֶת עָלָה: וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִית בֶּן-אָדָם אֲשֶׁר זָקְנֵי בֵית-יִשְׂרָאֵל עֹשִׂים בַּחֲשֵׁךְ אִישׁ בַּחֲדָרָיו מִשְׁכִּיתוֹ כִּי אֹמְרִים אֵין יְהוָה רָאָה אֲתָנוּ עֹב יְהוָה אֶת-הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֵלַי עוֹד תָּשׁוּב תִּרְאֶה תוֹעֵבוֹת גְּדֻלוֹת אֲשֶׁר-הֶמָּה עֹשִׂים:	7 καὶ εἰσήγαγέν με ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς αὐλῆς 8 καὶ εἶπε πρὸς με υἱὲ ἀνθρώπου ὄρυξον καὶ ὥρυξά καὶ ἰδοὺ θύρα μία 9 καὶ εἶπε πρὸς με εἴσελθε καὶ ἰδὲ τὰς ἀνομίας αἷς οὗτοι ποιοῦσιν ὧδε 10 καὶ εἰσῆλθον καὶ εἰδὼν καὶ ἰδοὺ μάταια βδελύγματα καὶ πάντα τὰ εἰδῶλα οἴκου Ἰσραὴλ διαγεγραμμένα ἐπ' αὐτοῦ κύκλῳ 11 καὶ ἑβδομήκοντα ἄνδρες ἐκ τῶν πρεσβυτέρων οἴκου Ἰσραὴλ Ἰεζονίας ὁ τοῦ Σαφᾶν ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰσῆλκει πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ἕκαστος θυμιατήριον αὐτοῦ εἶχεν ἐν τῇ χειρὶ καὶ ἡ ἀτμὶς τοῦ θυμιάματος ἀνέβαινε 12 καὶ εἶπε πρὸς με υἱὲ ἀνθρώπου ἐώρακας ἃ οἱ πρεσβύτεροι οἴκου Ἰσραὴλ ποιοῦσιν ἕκαστος αὐτῶν ἐν τῷ κοιτῶνι τῷ κρυπτῷ αὐτῶν διότι εἶπαν οὐχ ὄρα κύριος ἐγκατατέλλοιπε κύριος τὴν γῆν 13 καὶ εἶπε πρὸς με ἔτι ὄψει ἀνομίας μείζονας αἷς οὗτοι ποιοῦσι

<sup>6</sup> Diese Position vertreten z. B. Tov 1999, Lust 2003 und Schwagmeier 2004. In Schwagmeiers umfangreicher Untersuchung findet sich eine ausführliche Darstellung der textkritischen Fragen zu Ez und der Forschungsdiskussion.

<sup>7</sup> Ein Vergleich der beiden Fassungen findet sich auch bei Halperin (1993: 81-89), dessen genaue Textanalyse unabhängig von der Beurteilung seiner ungewöhnlichen Schlussfolgerungen Beachtung verdient.

Ez 8	MT	G
7	Und er brachte mich zum Eingang des Hofes, und ich sah und siehe, ein Loch in der Mauer.	Und er brachte mich zum Eingang des Hofes.
8	Und er sagte zu mir: Menschensohn, stoße doch in die Mauer. Und ich stieß in die Mauer, und siehe, ein Eingang.	Und er sagte zu mir: Menschensohn, grabe! Und ich grub, und siehe, ein Eingang.
9	Und er sagte zu mir: Geh hinein und sieh die schlimmen Greuel, die sie hier tun!	Und er sagte zu mir: Geh hinein und sieh die Unrechttaten, die diese hier tun!
10	Und ich ging hinein und ich sah, und siehe, alles Abbild (von) Gewürm und Getier, Abscheuliches, und alle Götzen (des) Hauses Israel eingemeißelt auf der Mauer ringsum, ringsum.	Und ich ging hinein und ich sah, und siehe, wertlose Greuel,  und alle die Bildwerke des Hauses Israel eingeschrieben auf ihm/ihr ringsum.
11	Und siebzig Mann von den Ältesten des Hauses Israel und Jaasanjahu, der Sohn Schafans, war stehend in ihrer Mitte, stehende vor ihrem Angesicht, und jeder sein Räuchergefäß in seiner Hand und der Duft der Räucherwolke stieg auf.	Und siebzig Männer aus den Ältesten des Hauses Israel, Jezonias, der (Sohn) des Saphan, stand in ihrer Mitte, vor ihrem Angesicht, und jeder hatte sein Räuchergefäß in der Hand und der Dampf des Räucherwerks stieg auf.
12	Und er sagte zu mir: Hast du gesehen, Menschensohn, was (die) Ältesten des Hauses Israel tun im Dunkeln, jeder in den Kammern seines Bildnisses?  Denn sie sagen: Nicht sieht YHWH uns. Es hat verlassen YHWH das Land.	Und er sagte zu mir: Menschensohn, hast du gesehen, was die Ältesten des Hauses Israel tun,  jeder von ihnen in ihrer verborgenen Kammer? Denn sie sagen: Nicht sieht der Herr, der Herr hat das Land verlassen.
13	Und er sagte zu mir: Noch wirst du dich wenden, du wirst sehen große Greuel, die sie tun.	Und er sagte zu mir: Noch wirst du sehen größere Unrechttaten, die diese tun.

Die beiden Versionen weisen eine Reihe signifikanter Unterschiede auf. Insgesamt ist G kürzer und straffer, während MT an manchen Stellen überladen wirkt. Auch G birgt in der vorliegenden Form allerdings manche Verständnisschwierigkeiten.

Der auffälligste Unterschied zwischen MT und G findet sich am Anfang der Szene: G bezeugt V. 7b nicht und erwähnt in den V. 7.8.10 keine "Mauer". Dadurch ist das "Graben" von V. 8 nicht genauer bestimmt. ὀρύσσω meint in der Regel "Graben in der Erde".<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Liddell & Scott 1996: Suppl. 232; vgl. Ackerman 1989: 268 Anm. 3. Im griechischen AT wird ὀρύσσω mehrheitlich für das Graben von Brunnen, Gräbern oder der sprich-

Während das Minus des zweiten Teils von V. 7 in G für das Verständnis des Textes keine Schwierigkeit bietet, führt das Fehlen von “Mauer” in G dazu, dass das ἐπ’αὐτοῦ von V. 10 keinen Bezug hat. Man möchte (beeinflusst von MT) natürlich “Mauer” ergänzen (vgl. τοῖχος in Ez 12,5.7), welches aus unbekanntem Grund ausgefallen wäre.<sup>9</sup>

G hat in V. 10 für die im MT ausführliche (und sprachlich schwierige) Beschreibung der Bilder μάταια βδελύγματα (“wertlose Greuel”).<sup>10</sup> Die Beschreibung ist somit in G weniger konkret als in MT. Andererseits setzt G für גִּלְגִּלִּי (Götzen) das konkretere εἰδωλα (Bilder).

In V. 11 ist G schwieriger als MT: In G fehlt ein Prädikat für die Ältesten, dafür kann sich εἰστήκει auf zwei Satzglieder beziehen: ἐν μέσῳ αὐτῶν sowie πρὸ προσώπου αὐτῶν, die also in einer gewissen Konkurrenz stehen, da beide αὐτῶν sowohl auf die Bilder wie auf die Ältesten bezogen werden können. Falls sich das zweite αὐτῶν auf die Bilder bezieht (wie der Vergleich mit MT vermuten lässt), stört die dazwischen stehende Erwähnung Jezonias’ noch stärker als in MT. Die fehlende Kopula vor Jezonias in G macht den Satz noch weniger verständlich.<sup>11</sup>

In V. 12 gibt es einige unscheinbare Differenzen: G hat kein Äquivalent für “im Dunkeln”; anders als in MT steht “ihre verborgene Kammer” in G im Singular, was das Verständnisproblem von “jeder in den Kammern seines Bildnisses” (MT) in G verringert.

Aufgrund des Vergleichs der Textformen ist es nicht möglich, in diesem Textabschnitt einer der beiden Versionen den Vorrang zu geben. Der kürzere G-Text löst die Mehrheit der textlichen Spannungen von MT nicht, sondern fügt im Gegenteil noch manche hinzu und ist bei der Beschreibung der Bilder weniger konkret.

Hingegen erlaubt es das Verständnis der beiden Textformen als unterschiedliche Stadien der Textgeschichte, (mindestens) zwei ‘Textzustände’ anzunehmen und die Fragen an den Text auf unterschiedlichen Grundlagen anzugehen. Dies soll im folgenden einerseits am Schauplatz des Geschehens, andererseits am genauen Inhalt des Kultes gezeigt werden.

---

wörtlichen Grube, in die man selbst fällt, also für Erdarbeiten, verwendet. Die einzige Ausnahme ist Ps 22,17 (Durchbohren von Händen und Füßen; anders MT).

<sup>9</sup> Die weiteren Versionen geben die Stelle unterschiedlich wieder: Eine (allerdings marginale) griechische Lesart, die griechische Catenen-Gruppe, hat αὐτοὺς (mask. Pl.), so dass man an mit Bildern versehene Götterbilder denken könnte. Allerdings ist sowohl βδελύγματα wie εἰδωλα Neutrum. Die altlateinische Version hat *in ea* (Abl. f. Sg. oder Akk. m. Pl.). Fem. ist nur *domus istrachel* (vgl. Zimmerli 1969: 193), *paries* (Wand) wäre hingegen mask. HUB bezieht ἐπ’αὐτοῦ auf θύρα (v. 8). Die Vorstellung geschmückter Türen war im Jerusalemer Tempel nicht unbekannt. Aber abgesehen davon, daß θύρα feminin ist, wäre dieser Bezug weit entfernt, und auch κύκλω ist mit dieser Lösung schwer vereinbar.

<sup>10</sup> μάταια könnte eine Verschreibung für πάντα τα sein (vgl. MT ...כָּל-). – Auffallenderweise verwendet G hier βδελύγματα (Greuel), während es sonst in Ez 8 für das Leitwort תועבות (Greuel) ἀνομίας (Unrechte) gebraucht.

<sup>11</sup> Die Erwähnung des Jaasanja in V. 11 ist in beiden Versionen bezeugt, fällt aber syntaktisch aus dem Rahmen, weswegen sie häufig als sekundär ausgeschieden wird (vgl. z. B. Zimmerli 1969: 194). Für die hier behandelte Thematik ist diese Frage unerheblich.

## 2.2. Vorstellungen vom Schauplatz

Der erste Teil der Szene, die Aufforderung zum Eintreten, ist in den beiden Textformen unterschiedlich gestaltet. Im MT soll der Erzähler die Mauer durchstoßen, in G soll er (in den Boden?) graben. Im MT ist offensichtlich an die Mauer eines Raumes oder eines offenen Hofes (des Hofes von V. 7?) gedacht. Gegen die Vorstellung eines geschlossenen Raums spricht u. a. die Anzahl der beteiligten Personen, die kaum in einem Raum Platz gefunden hätten. Es müsste sich um einen außergewöhnlich großen Raum gehandelt haben.<sup>12</sup> Auch das Problem der Rauchentwicklung von siebzig Räuchergefäßen lässt einen geschlossenen Raum eher unwahrscheinlich erscheinen.<sup>13</sup> Der griechische Text für sich gelesen führt zur Vorstellung, dass in den Boden gegraben wird, also an einen unterirdischen Raum (Höhle, Zisterne o. ä.) zu denken wäre (das fehlende Bezugswort für ἐπ'αὐτοῦ in V. 10 bleibt dabei allerdings unerklärt<sup>14</sup>).

Eindeutig ist die Lage, wenn man V. 7b-8 ganz ausklammert und sich so der Verständnisschwierigkeiten der Szeneneinleitung entledigt.<sup>15</sup> Damit würde die Räucherung öffentlich in dem in V. 7 genannten Hof vor sich gehen, den zu betreten der Erzähler aufgefordert wird. Diese Ausklammerung von V. 7b-8 ist allerdings durch die Textkritik nicht gedeckt.<sup>16</sup>

Für die Frage des Schauplatzes ist noch die Beurteilung der "Kammer(n)" in V. 12 wichtig. Diese Wendung ist in den beiden Textformen ebenfalls unterschiedlich: MT irritiert durch den Plural der "Kammern seines Bildnisses". Im vorliegenden MT-Text besteht eine Spannung mit dem vorausgesetzten Raum, in dem der Kult stattfindet. Diese Spannung ent-

<sup>12</sup> Vgl. aber Allen 1994: 143, der einige Stellen im AT nennt, wo größere Räume im Tempelbereich belegt sind (vgl. Neh 13,5 1Sam 9,22).

<sup>13</sup> Die Auslegung versteht den MT in der Regel so, dass das Ritual in einem geschlossenen Raum stattfindet. Diese Annahme ist wohl durch V. 12 (vgl. "im Dunkeln") verursacht. Es ist aber auffällig, dass erst in V. 12, nicht aber in der eigentlichen Beschreibung des Kultes ausdrücklich von einem Raum (bzw. von Kammern im Pl.) die Rede ist.

<sup>14</sup> Als Grund für das fehlende Bezugswort für ἐπ'αὐτοῦ wurde Konfusion beim Übersetzer (z. B. McLaughlin 2001: 198) oder eine absichtliche Verundeutlichung (z. B. Halperin 1993: 87) angenommen. Halperin hält es sogar für wahrscheinlich, dass beide Textstufen ursprünglich auf den historischen Propheten zurückgehen, der eine zu 'explizite' Version später überarbeitet habe (vgl. ebd. 87-88).

<sup>15</sup> So z. B. Zimmerli 1969: 215-216 und Pohlmann 1996: 139. – Die Erwähnung des "Lochs" in V. 7b wurde häufig als überflüssig und als Doppelung angesehen, die den Auftrag, eine Öffnung in die Mauer zu graben, vorwegnehme (vgl. z. B. Tov 1999: 402). Die Gegenmeinung versteht die Stelle so, dass das Loch zu klein gewesen sei, um genügend zu sehen und den Raum zu betreten (so bereits Hieronymus, 1964: 95-96). Im MT könnte hier eine nachträgliche Verdeutlichung vorliegen.

<sup>16</sup> Vgl. aber die detaillierte Begründung des Vorgangs bei Zimmerli 1969: 215-216. Allen weist darauf hin, dass die Szene ohne V. 7b-8 eher der Struktur der anderen Szenen von Ez 8 gleichen würde (vgl. 1994: 120). Für einen nachträglichen Einschub könnte auch sprechen, dass in V. 7 und 8 zweimal, aber mit unterschiedlicher Bedeutung, מִן הַחֹמֶת gebraucht wird (vgl. Zimmerli 1969: 215).

fällt, wenn man als Schauplatz den Hof annimmt, wo allenfalls mehrere “Privatkapellen” (in der Art der לְשִׁכּוֹת, vgl. Ez 40-48<sup>17</sup>) denkbar sind. Die Version von G hingegen (“jeder von ihnen in ihrer verborgenen Kammer”) lässt sich gut mit V. 10-11 vereinbaren.

Eine andere Deutungsmöglichkeit besteht darin, die Erwähnung der “Kammern” ganz vom Räucher kult zu trennen und als zusätzlichen allgemeinen Vorwurf (“das, was alle bei sich zu Hause tun”) zu verstehen.<sup>18</sup> Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass auch in zwei weiteren Szenen des Kapitels solche ‘Nachträge’ nach “Hast du gesehen, Menschensohn” vorkommen, die einen eher allgemeinen, nicht direkt auf die Szene bezogenen Inhalt haben (vgl. Ez 8,6.17).

Durch die ausführlichere Beschreibung mit der komplizierten Zugangs-erzählung wird eine ‘visionäre’ und ‘geheimnisvolle’ Atmosphäre der Szene geschaffen (es ist nicht alltäglich und auch nicht mühe los, durch eine Mauer zu stoßen). Das Auffinden des Zugangs wird auffällig betont (vgl. zweimaliges וְהִנֵּה וְהִנֵּה וְהִנֵּה וְהִנֵּה וְהִנֵּה וְהִנֵּה).<sup>19</sup> Zudem sollte möglicherweise die Aussage so verändert werden, dass der Kult im Verborgenen stattfindet und von außen nicht bemerkt werden soll.<sup>20</sup> Dadurch wird die Intention und die zitierte Aussage der Ältesten (“YHWH sieht uns nicht...”, V. 12) ad absurdum geführt.

Somit können drei Vorstellungen des Schauplatzes rekonstruiert werden: ein versteckter bzw. unzugänglicher Hof oder Raum<sup>21</sup> im Tempelbereich (MT), ein unterirdischer Raum (G) oder ein offener Hof des Tempelbereichs (rekonstruierte Vorstufe).

<sup>17</sup> Phantasievolle Ausleger könnten sogar eine Verschreibung מִשְׁכִּיתוֹ für לְשִׁכּוֹת annehmen.

<sup>18</sup> So z. B. Zimmerli 1969: 218. Die ganze Szene könnte dann als “visionäre Veranschaulichung dessen, was die Ältesten des Volkes im ganzen Land heimlich treiben” (Nay 1999: 213), verstanden werden.

<sup>19</sup> Viele Ausleger weisen zurecht auf den visionären Charakter des Berichts hin, der für manche mysteriöse Züge verantwortlich sei (vgl. z. B. Greenberg 1983: 169). Der Ich-Erzähler handelt hier sozusagen ‘automatisch’, er scheint wie hypnotisiert, ganz in der Hand seines Führers. Bemerkenswerterweise ist das Durchstoßen der Mauer die einzige Handlung, die der Prophet in Ez 8 ausführt, während er sonst nur passiv beobachtet und sich die Kommentare anhört. Erst in Ez 9,8 folgt eine Reaktion des Propheten. – Sowohl חָרַר wie חָרַר sind seltene Begriffe. Deshalb hat es auch Versuche gegeben, sie anders zu verstehen (“hindurchzwängen” statt “durchbrechen” [Zevit 2001: 557 Anm. 153] bzw. “Nische” [Greenberg 1983: 169] oder “Spalt” [Zevit 2001: 557 Anm. 152] für “Loch”) oder zu emendieren (חָפַר, “graben, suchen” [Balla 1949: 2 Anm. 11; vgl. McLaughlin 2001: 199 Anm. 13]).

<sup>20</sup> Zu dieser Bearbeitung wäre auch das “im Dunkeln” in V. 12, zu zählen, das in G fehlt.

<sup>21</sup> Möglich wären ein an die Hofmauer angebauter Raum, ein Raum in einer Kasemattenmauer oder ein Teil des Torgebäudes. Ackerman rekonstruiert z. B. zwei hintereinanderliegende Mauern in einem Kasemattenbau, wobei ein Loch in der äußeren Mauer, das der Prophet vergrößerte, den Zugang zu einem (Geheim?-)Eingang eines Raums ermöglichte, der an die Kasemattenmauer angebaut war (vgl. Ackerman 1989: 270-271).

### 2.3. Die Beschreibung des Räucherkults

Neben der Frage nach dem Schauplatz ist auch die Beschreibung des Kultes selbst klärungsbedürftig:

Die Beschreibung der Bilder in V. 10 mit den vier Elementen **כָּל-תְּבִנִּית רֶמֶשׂ וּבְהֵמָה שֶׁקֶץ** ist auffallend dicht und kompliziert. Es handelt sich nicht um eine Aufzählung; möglich wäre vielleicht eine Zweiteilung: "jede Abbildung (von) Kriechtier und scheußlichem Großvieh".<sup>22</sup> Die Beschreibung wird durch "alle Götzen des Hauses Israels" noch verlängert. Eine weitere Schwierigkeit im Text besteht darin, daß das Partizip **מְחַקֵּה** in MT im Singular steht, was mit der ausführlichen Aufzählung kontrastiert.<sup>23</sup>

In G ist die Beschreibung des Gesehenen kürzer und gleichzeitig weniger konkret. Es ist aber nicht eindeutig, welche Elemente aus MT **μάταια βδελύγματα** wiedergibt. Der Apparat der BHS klammert **תְּבִנִּית רֶמֶשׂ וּבְהֵמָה** aus und kommt so auf eine Gleichung **כָּל-שֶׁקֶץ** = **πάντα τα βδελύγματα** (vgl. Lev 7,21).<sup>24</sup> Entweder handelt es sich um eine summarische Übersetzung (durch Unverständnis oder absichtliche Verschleierung), oder MT wurde sekundär aufgefüllt. Die meisten Ausleger halten **תְּבִנִּית** **וּבְהֵמָה** denn auch für eine von Dtn 4,17-18 beeinflusste Hinzufügung im MT, die die Sachlage zwar richtig interpretiert und konkretisiert, die Syntax aber verkompliziert habe.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> **שֶׁקֶץ** wird in der Regel als Adjektiv zu **בְּהֵמָה** gezogen, um das (an sich neutrale) "Vieh" neben dem prinzipiell greulichen "Kriechgetier" genauer zu kennzeichnen. Es kann aber auch als Substantiv verwendet werden, vgl. Lev 11, wo es in der Liste verbotener Speisetierte als selbständiges Nomen "Abscheuliches" erscheint. In Ez ist hier der einzige Beleg, dagegen findet sich in Ez 8mal **שֶׁקֶץ** mit der Bedeutung "Greuelbild/Götzenbild". Deswegen befürworten manche Ausleger die in Ez übliche Bedeutung "Götzenbild" (vgl. McLaughlin 2001: 203), während andere am in Lev zugrundeliegenden Verständnis als "unreine, da mischgestaltige Tiere" festhalten (vgl. Zimmerli 1969: 216). Greenberg (1983: 169) ist der Meinung, "Abbilder von Kriechtieren und Vieh" sei eingefügt worden, um die Lesung **שֶׁקֶץ** gegen das in Ez übliche **שֶׁקֶץ** zu sichern.

<sup>23</sup> Alle Elemente des Ausdrucks (**שֶׁקֶץ**, **בְּהֵמָה**, **רֶמֶשׂ**) stehen im Sg. Das Sg.-Partizip böte keine Schwierigkeit bei einem rekonstruierten **כָּל-שֶׁקֶץ מְחַקֵּה**. Üblich ist die Deutung von **מְחַקֵּה** als Prädikatsnomen (vgl. Zimmerli 1969: 193) wie im parallelen Fall Ez 23,14, wo es ebenfalls trotz pluraler Bezugswörter im Singular steht. Vgl. auch den Plural **לְפָנֵיהֶם** in 8,11. – Nay erklärt den Singular von **מְחַקֵּה** so, dass der Text damit betonen wolle, dass das Adjektiv nur auf das letzte Glied, "alle Götzen des Hauses Israel", zu beziehen sei (vgl. Nay 1999: 211-212). Daraus schließt er, dass es sich bei den Tierdarstellungen des ersten Gliedes nicht um Ritzzeichnungen, sondern um Tieramulette handle (vgl. ebd. 212-214).

<sup>24</sup> Auch in Lev 11 wird **שֶׁקֶץ** 8mal mit **βδελύγμα** übersetzt. – HUB vermutet hinter **μάταια βδελύγματα** eine Doppelung **שֶׁקֶץ/שֶׁקֶץ** (Lüge).

<sup>25</sup> Vgl. Middlemas 2005: 110-111. Diese Vermutung ist naheliegend, weil in Dtn 4,17-18 von **תְּבִנִּית כָּל-רֶמֶשׂ** und **תְּבִנִּית כָּל-בְּהֵמָה** die Rede ist. Zusätzlich werden allerdings auch **תְּבִנִּית** von Vögeln und Meerestieren genannt. Dtn 4,15-19 verbietet jede Art von bildlicher Darstellung (vom Götterbild bis zu den Gestirnen) und zielt in seiner Aussage

Wie das Glied “alle Götzen des Hauses Israels” zu beurteilen ist, ist offen. Es kann als nachdoppelnder und vervollständigender Einschub interpretiert werden, der zu einem anderen Zeitpunkt als תְּבִנִית רִמָּשׁ וְבַהֲמָה eingefügt wurde.

Wir haben hier somit erneut drei Textzustände vorliegen: Zwei eher allgemein formulierende (“alle Abscheulichkeit” mit [G] und ohne [rekonstruierte Vorstufe] “alle Götzen des Hauses Israel”) und eine konkret sich auf unreine Tiere beziehende (MT).<sup>26</sup>

Die eigentliche Beschreibung der Räucherhandlung durch die “siebzig Männer”<sup>27</sup> (V. 11) weist ebenfalls (in beiden Textformen, s. o.) eine schwierige Syntax auf. Die Bedeutung der als Einschub wirkenden Erwähnung Jaasanjas ist unklar. Auch der genaue Bezug des “vor ihnen” ist durch die Lage in V. 10 nicht eindeutig zu bestimmen. In den vorliegenden Textformen ist wohl die gesamte Bildausstattung gemeint. Bemerkenswert ist, dass das “Stehen vor” (wohl in kultisch-verehrendem Sinn) und das Räuchern durch וְאִישׁ syntaktisch getrennt sind. Es ist wohl an Beräuchern der Bilder gedacht – ausdrücklich gesagt wird es nicht.

Wenn man die Bemerkung “jeder in seiner Kammer” (V. 12) nicht – wie oben vorgeschlagen – als zusätzlichen allgemeinen Vorwurf verstehen will, bleibt auch die Bedeutung von אִישׁ בְּחֻדְרֵי מִשְׁכְּבֵיתוֹ im Rahmen der Szene zu klären. Dabei ist weniger das Verständnis von מִשְׁכֵּית, ‘Bildwerk, Gebilde, Vorstellung’, schwierig, sondern die rätselhafte Formulierung “jeder in den Kammern (Pl.) seines Bildnisses (Sg.)”<sup>28</sup>. Die Versionen wie auch die Behandlung in der Auslegung bezeugen die Verständnisprobleme. Nur eine Minderheit versucht (wie G), die Bemerkung mit der Szene als ganzer zu harmonisieren.<sup>29</sup>

---

somit in eine ganz andere Richtung als Ez 8,10 (vgl. Zimmerli 1969: 193). – Dtn 4,15-19 gilt in der Regel als junger Text (vgl. z. B. Veijola 2004: 106). Die angenommene Hinzufügung in Ez 8,10 wäre infolgedessen spät zu datieren.

<sup>26</sup> Allerdings bezieht sich in Lev 11 auch שְׂקָץ auf unreine Tiere (vgl. Zimmerli 1969: 216-217; Greenberg 1983: 169). Ackerman versteht שְׂקָץ hingegen als „unreines Essen“, das die Ältesten in einem mit Bildern versehenen Raum verspeisten (vgl. 1989: 273). Diese Interpretation dient ihrer These, in der Räucherszene ein Marzeah-Mahl zu sehen. Diese Deutung ist aber sehr unsicher (vgl. ablehnend u. a. Dijkstra 1996: 94-97; McLaughlin 2001: 202-205).

<sup>27</sup> Die Vermutung, dass es sich bei den siebzig Männern um eine Versammlung des jüdischen “Synhedriums” handle, äußerte bereits Lightfoot (vgl. 1686: 620). Häufig wird angenommen, dass die Zahl 70 eine besondere Bedeutung trägt (vgl. siebzig Männer in Ex 24,1.9 Num 11,16), schon allein darum, weil es eine runde Zahl ist und der Beobachter der Szene die Anwesenden nicht auf einen Blick genau zählen konnte. Zimmerli denkt an die “Laienvertretung des Volkes” (1969: 216), andere erwägen eine ägyptenfreundliche Parteiung innerhalb der jüdischen Führungsschicht, die durch die babylonische Hegemonie von anderen Gruppierungen von der Macht verdrängt worden sei (vgl. z. B. Middlemas 2005: 114).

<sup>28</sup> Nach dem Konsonantentext wäre bei מִשְׁכְּבֵיתוֹ auch eine Lesung als Plural möglich.

<sup>29</sup> So meint etwa Block: “The present scene seems to involve idolatrous figures carved in the wall or created with inlaid tiles. The prophet notices that the entire perimeter of the room is taken up with seventy of these images, each with its own functionary” (1997: 291-292). Eine andere Lösung wählt Greenberg: “The vision of the seventy elders all

## 2.4. Textgeschichte

Sowohl in Bezug auf den Schauplatz des Rituals wie auf den Inhalt der Beschreibung haben wir unterschiedliche Textzustände festgestellt, die hier hypothetisch beschrieben werden sollen:

A. Eine erste (rekonstruierte) Stufe der Textentwicklung (ohne V. 7b-8) berichtet von einem Räucherritual im Tempelhof, das der Erzähler als "Greuel" bezeichnet, weil "auf der Mauer ringsum alles Abscheuliche" dargestellt ist und sieben Männer von den Ältesten des Hauses Israels mit Räuchergefäßen vor ihnen stehen. Es ist möglich, dass dies eine traditionelle Praxis im Tempel war, die vom Autor des Textes nicht mehr als orthodox anerkannt, sondern als "Greuel" verunglimpft wurde.<sup>30</sup>

B. Eine zweite Textstufe (MT) verlegt das Geschehen durch das Vorschalten der Mauerdurchbrechung an einen verborgenen Ort (vielleicht motiviert durch die Aussage der Ältesten in V. 12?). Damit wird der Kult zu einem im Versteckten vollzogenen Ritual. Weitere Elemente ("Vieh und Kriechtiere"; "im Dunkeln"; "Kammern seines Bildnisses") verstärken das Geheimnishaftes des Berichts und betonen, dass es sich um die anrühige oder verbotene Verehrung von Bildern handelt.<sup>31</sup>

C. Die dritte Stufe des Textes, die durch G repräsentiert ist, bildet eine interpretierende Übersetzung der zweiten Stufe. Das Graben wird so verstanden, dass es sich um einen unterirdischen Raum, etwa in der Art ägyptischer Grabkammern, gehandelt habe<sup>32</sup>; die Beschreibung der Bilder wird allgemeiner formuliert. Möglich ist, dass die (in Ägypten entstandene) griechische Übersetzung bestrebt war, für ägyptische Ohren anstößige Aussagen zu verändern: Aus "Abbildern von Vieh und Kriechtieren" (die an die ägyptischen tiergestaltigen Götterdarstellungen denken lassen) wurden "die Bilder (τὰ εἰδωλα) des Hauses Israel". Somit verstand der Übersetzer ins Griechische, der mit der ägyptischen Kultur vertraut war, den ihm vorliegenden Text als Kritik an ägyptischen Kultformen, während außerhalb Ägyptens diese Verbindung nicht zwangsläufig zog.

Durch diese hypothetische Rekonstruktion der Textgeschichte von Ez 8,7-13 ist die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Szene noch nicht beantwortet. Dieser Frage soll im zweiten Teil des Aufsatzes nachgegangen werden, zunächst mit einem Blick auf die Auslegungsgeschichte der religionsgeschichtlichen Interpretation der Räucherszene.

---

together seems to have been replaced by another of each in his private rooms" (1983: 170).

<sup>30</sup> Vgl. Zimmerli 1969: 217-218. Heger ist der Meinung, dass Räucherrituale am Ende der Königszeit noch nicht ausschließliches Vorrecht der Priester gewesen seien (vgl. 1997: 55-56 86-87).

<sup>31</sup> Möglicherweise ist hier ein Textwachstum in mehreren Schritten anzunehmen.

<sup>32</sup> Durch das durchgehende Fehlen von "Mauer" und der expliziten Erwähnung eines Raumes ist es bei G aber auch möglich, einen offenen Schauplatz zu verstehen.



### 3. Forschungsgeschichte

Bei der religionsgeschichtlichen Interpretation von Ez 8 können zwei verschiedene Zugangsweisen unterschieden werden: Eine Minderheit der Forschung versteht die geschilderten Kulte als Teil eines einheitlichen Rituals, Festes o. ä.<sup>33</sup> Mehrheitlich wird die Szenenfolge von Ez 8 aber als eine Art Sammlung oder Katalog unterschiedlicher Kultformen angesehen, die der Autor aus der Erinnerung oder aus der Phantasie zusammengestellt habe. Als Hintergrund werden in der Regel einheimische Traditionen der ‘Volksreligiosität’<sup>34</sup> oder Importe aus Kulturen der Umwelt angenommen. Dabei sind die Meinungen zur ‘Tatsächlichkeit’ des Geschehens und zur genauen Identifikation der Kulte sehr unterschiedlich.<sup>35</sup> Gegenwärtig wird mehrheitlich angenommen, dass in den vier Szenen unzusammenhängende Kulte zu sehen seien (vgl. z. B. McLaughlin 2001: 200).

Bei den Versuchen, den Räucher kult von Ez 8,7-13 für sich genommen zu identifizieren, wurde und wird häufig eine Verbindung mit Ägypten in Betracht gezogen. Bereits bei Hieronymus findet sich eine ägyptische Assoziation, indem er die Bilder von V. 10 mit den ägyptischen mischgestaltigen “Monstergöttern” Ägyptens aus Vergils Aeneis (8,698-699) in Verbindung bringt (vgl. 1964: 96).<sup>36</sup> Auch Calvin sah eine Verbindung mit Ägypten für gegeben an.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Nachdem in der älteren Forschung unterschiedliche Thesen eines einheitlichen Rituals entwickelt wurden (vgl. McLaughlin 2001: 200 Anm. 18), gibt es in jüngerer Zeit neue Vorschläge: vgl. etwa Dijkstra: Vorläuferfest des späteren Sukkot (1996: 113-114); Zevit: ein Ritual, um YHWH zur Rückkehr zu bewegen (2001: 559-560); ähnlich Odell: “national ritual of complaint [...] to implore the return of the deity” (2004: 134). – Bei der letzteren These wird die Selbstaussage der Kulthandelnden in Ez 8,12 als Klageruf verstanden.

<sup>34</sup> Mit diesem etwas missverständlichen Begriff sind meistens all jene Kultformen gemeint, die aus der Sicht der hebräischen Bibel nicht zum orthodoxen YHWH-Kult gerechnet werden. Die Beteiligung von Ältesten des Volkes und der Schauplatz zeigen, dass es sich bei der hier behandelten Szene nicht um ‘Volksreligiosität’ im Sinn von Unterschichts- oder Familienreligion handelte.

<sup>35</sup> Ein mögliches Vorgehen besteht darin, die vier Szenen katalogartig vier Umweltkulturen oder anderen Größen wie Volksgruppen, Kategorien kultischer Vergehen, Bereiche des Kosmos usw. zuzuordnen. Dazu würde die Vierzahl der Szenen passen, für Zimmerli “ein Element der Stilisierung” (vgl. 1969: 90\*). Immer im Auge zu behalten ist, dass es sich bei den Beschreibungen um karikaturhafte Verzeichnungen von bekannten Kultformen handeln kann. – Eine weitere Frage betrifft die Datierung des Textes und der dahinterstehenden Vorstellungen. Es fällt auf, dass in der Forschung Parallelen praktisch ausschließlich am Ende der Königszeit gesucht werden, dies ungeachtet der Textgeschichte, die, nach dem Ausweis der griechischen Textform, bis in die hellenistische Zeit reicht.

<sup>36</sup> Es gab aber schon früh auch alternative Erklärungen, so jene von Filastrius, der die in einem unterirdischen Raum räuchernden Männer den höhlenbewohnenden “Troglodytae” gleichsetzte (Div. Haer. 14; vgl. 1957: 222).

<sup>37</sup> Calvin drückt es in seinem Kommentar so aus: Dass die Juden “sich so zum besten haben ließen, ist freilich kein Wunder, denn ihr Nachbarland war Ägypten, wo man be-

Seit der frühen Neuzeit beschäftigte man sich intensiver mit den antiken Religionen, soweit es die Quellenlage zuließ. Durch die Entdeckung ägyptischer Altertümer, v. a. der faszinierenden Gräber mit ihren Hieroglyphentexten, die man vor der Entzifferung der ägyptischen Schrift als mysteriöse Bildsammlungen ansah, lag eine Assoziation des Räucherkults von Ez 8 mit Ägypten nahe.<sup>38</sup> Warburton nannte bereits im 18. Jh. Argumente für eine ägyptische Herkunft des Räucherkults und die Identifikation mit den Isis-/Osiris-Mysterien: die Darstellung von Kriechtieren und Vieh, den versteckten Schauplatz im Tempel und die Beteiligung der Führer des Volkes. Er bot dazu eine Illustration aus der Tabula Bembi (oder Mensa Isiacca).<sup>39</sup> Schon vor dem Beginn der historisch-kritischen Exegese war damit die Verbindung mit Ägypten Allgemeingut<sup>40</sup>; sie wurde bis weit ins 20. Jh. von vielen Kommentatoren wiederholt, in jüngerer Zeit allerdings weniger häufig und wenn, dann meist differenzierter (vgl. zuletzt Mein 2001: 124-127). Daneben gab es aber auch immer wieder Alternativvorschläge, von denen einige in letzter Zeit wieder aufgenommen wurden.<sup>41</sup>

In neuerer Zeit wird auch die Vielschichtigkeit des Textes vermehrt beachtet. So verweist Zimmerli auf die dichte "Ballung von widergöttlichem Tun" (1969: 216) in der Szene: Sowohl das Bilderverbot (Verbindung zu Dtn 4), unreine Tiere (Lev 11) wie auch das verbotene Räuchern von Laien (2Chr 26,19) klingen an. Zimmerli hält an der ägyptischen Interpretation fest: Er versteht die Tierbilder als auf ägyptische Einflüsse zurückgehende Wanddekorationen mit mythologischen Motiven im Tempelbezirk, die

---

kanntlich Stiere und Hunde, sogar Katzen als Götter anbetete, ja, wo es fast kein Kraut des Feldes gab, was sie nicht göttlich verehrten" (1938: 116).

<sup>38</sup> Athanasius Kircher z. B. verfasste im dritten Band seines Werks *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654) ein Kapitel zu Grabkammern, worin er Reiseberichte und Abbildungen zu solchen Kammern veröffentlichte. Eine Opferszene aus einer solchen Kammer interpretierte er als Kulthandlung vor den tierförmigen Hieroglyphen (vgl. Keel 1992: 366-367 mit fig. 11-12).

<sup>39</sup> Vgl. Warburton <sup>4</sup>1765: IV 17-21. Bei der Tabula Bembi handelt es sich um eine ägyptisierende Tafel des Isis-Kults aus dem Rom des 1. Jh. n. Chr., die sich heute im Museo Egizio in Turin befindet. Sie war in der frühen Neuzeit eine der wichtigsten Quellen zur ägyptischen Religionsgeschichte (vgl. Curl 2000: 127-129 fig. 12).

<sup>40</sup> Als einen weiteren frühen Vertreter vgl. Michaelis 1781: Er beschreibt anschaulich "in den Felsen am Nil tiefe unterirdische Gänge, (bisweilen gar Irrgänge) die zu unterirdischen Gewölben führten, deren Wände über und über mit eingegrabenen Hieroglyphen bedeckt waren, und wirklich ihr Eingang ist so, wie er hier beschrieben wird, erst ein Loch, bey dem niemand vermuthet, daß etwas wichtiges dahinter sey u. s. f. Ein neuerer Reisender hat durch einen Zufall das Glück gehabt, in ein solches schauderhaftes unterirdischer [sic] Hieroglyphengewölbe zu dringen." (1781: 18).

<sup>41</sup> Z. B. einheimische Götzenbilder (Terafim; Gramberg 1829: 493), Sternbilder (Vatke 1835: 387 Anm. 3), Totemismus (Smith 1880: 97-99), babylonische Chaostierte (Gunkel 1895: 140 Anm. 1), Vorläufer der Mithrasmysterien (Jeremias 1904: 353-354 [in späteren Auflagen gestrichen]), Totenkult (Bar-Deroma 1964: 132). Wieder vorgeschlagen wurden z. B. Gestirnsymbole (Koch 1988: 111-112) und Grabkult (Zwickel 1990: 241-242).

allerdings bei ihrer Anbringung noch nicht als Gegenstand der Verehrung gedacht sein dürften, sondern erst durch eine "Zeitströmung, die zur Vermehrung des frommen Brauches drängte" (1969: 217), zu Objekten religiöser Verehrung wurden.<sup>42</sup>

Damit ist eine Linie eröffnet, die versucht, einen 'Sitz im Leben' in der israelitischen/judäischen Religionsgeschichte, insbesondere in der 'Volksreligiosität' zu finden. Diese sei es, die der Prophet in Ez 8 habe verurteilen wollen (so z. B. Rose 1975: 200-211).<sup>43</sup> Zwickel denkt ebenfalls an ein einheimisches Ritual, das in einer alten Grabkammer stattfand, die beim Bau des Neuen Tores unter Hiskija im Westen des Tempelbergs angeschnitten worden sei.<sup>44</sup> Die Bilder an der Wand wären somit mit den Befunden der Höhlen von Ḥirbet el-Qom und Tell 'Eṭun zu vergleichen (vgl. Zwickel 1990: 241-242; 1999: 159). Auch Block sieht keine Notwendigkeit für einen fremden Einfluss: Er ortet das Räuchern in einer Situation unmittelbarer Gefahr (z. B. bei einer Belagerung; vgl. Block 1997: 292-293), was gut mit dem Kontext von Ez 8-11, der Ankündigung des göttlichen Strafgerichts, zu vereinbaren wäre.

#### 4. Ein ägyptischer Kult?

Aufgrund von ikonographischem Vergleichsmaterial und religionsgeschichtlichen Argumenten haben Silvia Schroer und Othmar Keel die traditionell verbreitete Identifikation der Räucherszene als ägyptischen Kult aufgenommen und weitergeführt (s. u. 4.2.). Zum Abschluss dieses Aufsatzes sollen die Argumente dieser These besprochen werden.

<sup>42</sup> Zu denken ist etwa an Dekorationen, wie sie in 1Kön 6,29-35 beschrieben werden (vgl. Zwickel 1999: 83-92).

<sup>43</sup> Ein Vorläufer dieser Position ist Gramberg 1829 (s. o. Anm. 41). Auch Ackerman 1989 mit ihrer Marzeah-These (s. o. Anm. 26) gehört in diese Linie.

<sup>44</sup> Zwickel verweist konkret auf unterirdische Strukturen am Osthang des Nordwesthügels von Jerusalem, die von Mazar & Mazar (1989: 49-55) publiziert wurden. Ob diese Strukturen als Zisternen, Gräber oder Lagerräume gebraucht wurden, ist wegen fehlender Funde unsicher. Nur in einem Raum (Locus 6015) wurde Keramik unterschiedlicher Art gefunden, u. a. ein Fragment mit einer Vogelzeichnung, sowie Menschen- und Tierfigurinen und ein (Kult?-)Ständer (vgl. Küchler 2007: 278-279). Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Autor, der den Räucher Kult an einen verborgenen Ort verlegte, einen Raum solcher Art vor Augen hatte. Die komplizierte Topographie des Jerusalemer Tempelbergs lässt auf zahlreiche solcher unterirdischer Räume schließen (vgl. auch die Zisternen auf dem heutigen Tempelberg). – Ein höhlenartiger Raum mit großen Mengen von kultisch deutbaren Funden wurde auch in der Davidsstadt gefunden (Kenyons Cave 1; vgl. Küchler 2007: 42-46). Seine unsichere Deutung und die weite Entfernung vom Tempelareal machen eine Verbindung zu Ez 8,7-13 aber unwahrscheinlich.

#### 4.1. Beziehungen zu Ägypten

Um die Fragestellung in einen größeren Kontext zu stellen, ist der kulturelle Einfluss aus Ägypten auf das Palästina des 6. Jh. zu beachten. Keel & Uehlinger weisen auf die "Faszination durch ägyptische religiöse Vorstellungen" (<sup>5</sup>2001: 401; vgl. 491) in der EZ II C (720/700–600 v. Chr.) bzw. 26. Dynastie (664–525 v. Chr.) hin. Zu den verbreitetsten Bildtypen aus Ägypten zählen solare Motive (geflügelter Skarabäus, vierflügler Uräus). Diese Motive verbinden Keel & Uehlinger mit den Darstellungen von Ez 8,10-12, worin sich ein "konservatives Traditionsbewußtsein höherer Kreise in Jerusalem" (ebd. 404) spiegle. Uehlinger beobachtet zwischen der assyrischen und babylonischen Herrschaft im 7. Jh. eine "säitische Zwischenzeit", die sich allerdings in Jerusalem und Juda nur schwach bemerkbar mache: "Im Vergleich zur Umorientierung der Küstenebene verhielt sich Juda während der kurzen Zeit der Säitenherrschaft in Palästina ausgesprochen konservativ und relativ parochial [...]. Immerhin zeigen ein paar wenige Kleinfunde, dass man auch in Jerusalem am Ende des 7. Jh.s Ägypten nicht ganz ignorierte, ja dass es zumindest ein paar Individuen gab, die mit dem politisch-religiösen Symbolsystem der Säiten elementare Erwartungen und Hoffnungen verbanden" (Uehlinger 2001: 71).<sup>45</sup>

Es ist somit wahrscheinlicher, ägyptischen Kultureinfluss in Palästina als Erklärung für Ez 8,7-13 anzunehmen, als zu vermuten, dass der Autor Kulttraditionen oder Grabanlagen in Ägypten selbst kannte. Ausgeschlossen ist dies jedoch nicht; schließlich setzt sich Ez auch an anderen Stellen mit Ägypten auseinander (vgl. Ez 20,1-9 Ez 29-32; vgl. Keel 2007: § 937).<sup>46</sup>

#### 4.2. Argumente für einen ägyptischen Kult?

Schroer hat die Argumente, die auf ägyptische Konnotationen verweisen, zusammengestellt (vgl. 1987: 71-75): Sie nennt das Räuchern mit einer "Handpfanne" (an Stelle von Libation), die Bezeichnung גִּלְגָּלִים (die in Ez mit Ägypten assoziiert werden) und die Beschreibung von für Ägypten charakteristischen tiergestaltigen Gottheiten (vgl. ebd. 72). Sie präsentiert

<sup>45</sup> Vgl. weiter Uehlinger 2001: 61-71 sowie Keel 2007: § 619-621. – Eine andere Spur, die den Kontext der Verurteilung des Räucherkults beleuchten könnte, ist das in Keel & Uehlinger <sup>5</sup>2001: § 205-210 dargestellte Aufkommen von fremdkult- und bilderfeindlichen Tendenzen zur spätvorexilischen Zeit.

<sup>46</sup> Es ist jedenfalls reizvoll, einen Befund wie die Königsgräber der 21./22. Dynastie (11./10. Jh.) im Amuntempel von Tanis als Vergleich für die Räucherszene in Ez 8 in Betracht zu ziehen. Bei dieser Nekropole innerhalb der Tempelanlage wurden manche der Kammern mit Bildprogrammen versehen (vgl. Roulin 1998; Bommas 2005). Zoan (biblisch für Tanis) wird in Ez 30,14 erwähnt. – Den Hinweis auf diese Zusammenhänge und die Anlagen in Tanis verdanke ich Dr. Martin Bommas.

dazu als Belege ikonographische Beispiele aus Ägypten und Palästina (vgl. ebd. 73-74, Abb. 30-33).

Auch nach der Einschätzung von Keel zeigt Ez 8,7-13 "enge Vertrautheit mit ägyptischen Kultbräuchen der 26. Dynastie (664–525 v.Chr.) und mit der entsprechenden Ikonographie" (2004: 44).<sup>47</sup> Auch das Räuchern mit Räucherarmen statt mit Räucheraltären sei typisch für das Ägypten der Spätzeit, und גִּלְגָּלִים meinten bei Ez ägyptische Amulette (vgl. ebd. 44-45). Keel 2007 fügt noch zwei weitere Argumente (sowie weitere Abbildungen) hinzu: Die geheimen Kammern im Tempel sowie die Technik versenkter Reliefs (vgl. § 936 mit Abb. 474-477). Keel schließt daraus: "Ez 8,7-13 hat wohl ägyptisierende Kulte im Auge, wie sie spätestens nach 609 in Mode gekommen sein mögen, als Ägypten seine alte Vorherrschaft in Palästina auch über Judäa wieder aufzurichten suchte" (ebd.).

Die beiden deutlichsten Argumente für eine ägyptische Herkunft sind der Schauplatz des Kultes in einem versteckten Raum sowie die Verehrung von Tierbildern. Wie wir gesehen haben, erscheinen diese beiden Elemente nicht in allen rekonstruierten Textzuständen. Sie sind am deutlichsten im masoretischen Text (Textstufe B) präsent, während die griechische Übersetzung (Textstufe C) weniger eindeutig formuliert.<sup>48</sup>

Als Argument für eine ägyptische Verbindung wurde auch die politische Situation genannt: Eine ägyptenfreundliche Partei sei gezwungen gewesen, ihre Rituale im Versteckten auszuüben, und sei dabei von Ezechiel entdeckt worden (vgl. zuletzt Middlemas 2005: 114). Es ist allerdings anzufragen, ob hier nicht eine Überinterpretation des Berichts vorliegt. Alternativ ist auch in Betracht zu ziehen, dass bei der Verlegung des Kults an einen verborgenen Ort an eine Art Mysterien- oder Unterweltskult gedacht wurde.

Auch die Beschreibung der Bilder verweist nicht eindeutig auf Ägypten. Darstellungen von unterschiedlichsten Tieren sowie Mischwesen (von solchen ist in unserer Szene allerdings nicht die Rede) sind auch in der assyrischen und babylonischen Ikonographie verbreitet. Noch ein zweites Mal sind in Ez Wandbilder erwähnt, in Ez 23,14-15 (ebenso mit מִן־הַקֶּהָל). Dort

<sup>47</sup> Vgl. Keel 2004: Abb. 19-20 mit Skarabäen der 26. Dynastie, davon einer aus Aschkelon, die die Verehrung von Tieren zeigen.

<sup>48</sup> So auch Zwickel 1990: 242 Anm. 50 und McLaughlin 2001: 203 Anm. 37. Dass G die Nennung der Tiere ausdrücklich aus Rücksicht auf die Umgebung ausgelassen habe, vermutete bereits Bertholet 1897: 47 (ebenso Heinisch 1923: 57: "Daß die in Aegypten arbeitenden griechischen Uebersetzer gerade an dieser Stelle den Text abschwächten ('nichtige Scheusale'), zeigt, daß auch sie an ägyptischen Götzendienst gedacht haben."). Jahn verwandte das Argument umgekehrt, indem er die Verlegung des Schauplatzes dem hebräischen Bearbeiter die Abänderung des (in G erhaltenen) originalen Textes zuschrieb: "Der ägypt. für den Proph. besonders scheußliche Tierdienst muß an einer so heiligen Stelle getrieben worden sein, daß der [sc. hebräische] Corrector nicht nur die Scene von derselben weg an einen mysteriös verdeckten Ort verlegte, sondern auch die Örtlichkeit in V. 7 zu einer ganz unbestimmten gestaltete." (1905: 50)

werden mit roter Farbe gemalte Bilder von Männern beschrieben, die ausdrücklich als Chaldäer bezeichnet werden.<sup>49</sup>

Das Räuchern mit einem *מִקְטָרֶה* (einem Räuchergerät, das in der Hand gehalten wird, vgl. auch 2Chr 26,19) macht den Vergleich mit den ägyptischen Räucherarmen möglich (vgl. Keel 2004: 44 fig. 21). Obwohl Räucherständer üblicher waren, sind auch in Palästina tragbare Räuchertassen und -kästchen belegt (vgl. Zwickel 1990: 243-244).

Dass es sich bei den Wanddekorationen um versenkte Reliefs handelte, schließt Keel aus dem Begriff *מִחֲקָה*. Er verweist aber gleichzeitig auf 1Kön 6,35, wo das Schnitzwerk auf den Türflügeln des salomonischen Tempels mit demselben Begriff bezeichnet ist. Die lexikalische Bedeutung von *מִחֲקָה* allein belegt also eine ägyptische Verbindung nicht.

Die Argumente für eine ägyptische Herkunft des Räucherkults sind somit nicht eindeutig. Alternative, ebenso wahrscheinliche Erklärungen bieten sich an. Hinzu kommt, dass die beiden deutlichsten Argumente (geheimer Schauplatz, Verehrung von Tieren) nicht in allen Textzuständen vorkommen. Die weiteren Argumente für sich genommen (Räucherarm, versenkte Reliefs) scheinen für sich allein zu wenig stark, um eine ägyptische Verbindung zu belegen.

### 5. Fazit

Wir haben in Ez 8,7-13 drei verschiedene Textzustände festgestellt, von denen zwei durch den griechischen bzw. den hebräischen Text repräsentiert werden und einer literarkritisch rekonstruiert ist. Jeder dieser drei Textzustände widerspiegelt unterschiedliche Vorstellungen zum Schauplatz und zum konkreten Hintergrund des beschriebenen Kults:

A. Der älteste Textzustand wird im Wesentlichen durch die Ausklammerung von Ez 8,7b-8 rekonstruiert. Dadurch findet der Kult nicht an einem versteckten Ort, sondern im öffentlich zugänglichen Tempelhof statt. Der Erzähler beobachtet eine Gruppe von Männern bei einem Räucherritual und verurteilt dies. Die Handlung war möglicherweise traditionell, wird aber vom Autor nicht mehr als orthodox akzeptiert, sondern als "Greuel" disqualifiziert.

B. Der zweite Textzustand wird durch den masoretischen Text repräsentiert. Durch die Hinzufügung der Durchbrechung der Mauer wird die Vorstellung eines geheimen Kultes an einem verborgenen Ort (Hof oder Raum) geschaffen. Weitere mystifizierende Elemente kommen hinzu.

<sup>49</sup> Die an dieser Stelle beschriebene Technik mit roter Farbe wird in den Kommentaren mit mesopotamischen Wandmalereien, z. B. in Til Barsip, verglichen (vgl. z. B. Zimmerli 1969: 546).

C. Die griechische Textform beschreibt die Szene kürzer, summarischer und in manchen Punkten weniger konkret. Möglicherweise verstand der in Ägypten tätige Übersetzer die Szene als Kritik an ägyptischen Kultbräuchen und wollte diese Assoziation abschwächen.

Die verbreitet angenommene Verbindung des Rituals mit einem ägyptischen Kult ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht sicher zu belegen. Die Assoziation verdankt sich hauptsächlich dem masoretischen Text (Textstufe B). Für sie spricht auch, dass vermutlich bereits der griechische Übersetzer an ägyptische Traditionen erinnert wurde.

Insgesamt kann der Versuch einer religionsgeschichtlichen Identifikation der Räucherszene nicht bei reinen Vergleichen stehenbleiben. Die Ausagetendenz des Textes (bzw. seiner unterschiedlichen Formen) muss in Betracht gezogen werden. In diesem Zusammenhang ist u. a. zu fragen, was genau der Bericht verurteilt: Ist es die illegitime Kultausübung an einem dafür nicht vorgesehenen Ort oder die verbotene Verehrung von Tierdarstellungen oder von fremden Gottheiten? Oder handelt es sich um die Disqualifikation einer religiösen Sondergruppe oder einer traditionellen, nach Meinung des Autors aber nicht mehr legitimen Verehrungsform?

Eine endgültige Entscheidung kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht gegeben werden. Es ist aber hoffentlich deutlich geworden, dass Ez 8,7-13 eine komplizierte Entstehungsgeschichte durchlaufen hat, während der sich auch die Vorstellungen davon gewandelt haben, was genau in der Szene vor sich geht. Nicht nur der Text hat eine Geschichte; auch die Vorstellungen, die durch den Text hervorgerufen werden, sind Wandlungen unterworfen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Ackerman, Susan, 1989, "A *marzēah* in Ezekiel 8:7 – 13?": Harvard Theological Review 82, 267-281.
- Allen, Leslie C., 1994, Ezekiel 1–19 (Word Biblical Commentary 28B), Waco, TX.
- Balla, Emil, 1949, "Ezechiel 8,1-9,11 11,24-25", in: Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag überreicht, Stuttgart & Köln, 1-11.
- Bar-Deroma, H., 1964, "Kadesh-Barne'a": Palestine Exploration Quarterly 96, 101-134.
- Bertholet, Alfred, 1897, Das Buch Hesekiel (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 12), Freiburg (Br.) u. a.
- BHS = Schenker, Adrian (Hg.), 1997, Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio funditus renovata, editio quinta emendata, Stuttgart.
- Block, Daniel Isaac, 1997, The Book of Ezekiel. Chapters 1-24 (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, MI.
- Bommas, Martin, 2005, "Amun von Theben als Ziel von Gottesnähe. Überlegungen zur Königsnekropole von Tanis": Studien zur Altägyptischen Kultur 33, 65-74.

- Calvin, Jean, 1938, Johannes Calvins Auslegung des Propheten Ezechiel. Auf Grund der gedruckten Vorlesungen in Auswahl übersetzt und bearbeitet von Ernst Kochs (Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe/Johannes Calvin 9), Neukirchen.
- Curl, James Stevens, 2000, "Egypt in Rome – an introductory essay. II: The Villa Adriana and the beginnings of Egyptology": *Interdisciplinary Science Review* 25, 123-135.
- Dijkstra, Meindert, 1996, "Goddess, Gods, Men and Women in Ezechiel 8", in: Bob Becking/Meindert Dijkstra (Hg.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, Leiden u. a., 83-114.
- Filastrus, 1957, *Diversarum Hereseon Liber*, cura et studio F. Heylen, in: *Corpus Christianorum Series Latina* 9, Turnhout, 207-324.
- Gramberg, Carl Peter Wilhelm, 1829, *Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments. Erster Theil: Hierarchie und Kultus*, Berlin.
- Greenberg, Moshe, 1983, *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 22), Garden City, NY (deutsch: *Ezechiel 1–20 [Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament]*, Freiburg im Breisgau 2001).
- Gunkel, Hermann, 1895, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen.
- Halperin, David J., 1993, *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, University Park, PA.
- Heger, Paul, 1997, *The Development of Incense Cult in Israel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 245), Berlin.
- Heinisch, Paul, 1923, *Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt* (Die Heilige Schrift des Alten Testaments 8/1), Bonn.
- Hieronymus, 1964, *Commentarium in Hiezechielem Libri XIV*, cura et studio Francisci Glorie (S. Hieronymi Presbyteri Opera Pars I, Opera exegetica 4; *Corpus Christianorum Series Latina* 75), Turnhout.
- HUB = Goshen-Gottstein, Moshe H. & Talmon, Shemaryahu (ed.), 2004, ספר יחזקאל/The Book of Ezekiel (Hebrew University Bible), Jerusalem.
- Jahn, Gustav, 1905, *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt*, Leipzig.
- Jeremias, Alfred, 1904, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde*, Leipzig.
- Keel, Othmar, 1992, "Iconography and the Bible", in: David Noel Freedman et al. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York et al., vol. III, 358-374.
- Keel, Othmar, 2004, "Zeichensysteme der Nähe Gottes in den Büchern Jeremia und Ezechiel", in: Gönke Eberhardt & Kathrin Liess (Hg.), *Gottes Nähe im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 202), Stuttgart, 30-64.
- Keel, Othmar, 2007, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel IV/1), Göttingen.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, <sup>5</sup>2001, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg im Breisgau u. a.
- Koch, Klaus, 1988, "Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem": *Ugarit-Forschungen* 20, 97-120. = in: Ders., *Der Gott Israels und die Götter des Ori-*



- ents. Religionsgeschichtliche Studien II. Zum 80. Geburtstag von Klaus Koch hg. von Friedhelm Hartenstein und Martin Rösel (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 216), Göttingen 2007, 42-71.
- Küchler, Max, 2007, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Mit Beiträgen von Klaus Bieberstein, Damian Lazarek, Siegfried Ostermann, Ronny Reich und Christoph Uehlinger (Orte und Landschaften der Bibel IV/2), Göttingen.
- Liddell, Henry George & Scott, Robert, 1996, A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Cooperation of Many Scholars. With a Revised Supplement, Oxford.
- Lightfoot, John, 1686, Descriptio Templi Hierosolymitani, in: Joannis Lightfooti ... Opera Omnia. Vol. 1, Rotterdam, 553-670.
- Lust, Johan, 2003, "Major Divergences Between LXX and MT in Ezekiel", in: Adrian Schenker (Hg.), The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered (SBL Septuagint and Cognate Studies 52), Atlanta, GA, 83-92.
- Mazar, Eilat & Mazar, Benjamin, 1989, Excavations in the South of the Temple Mount. The Ophel of Biblical Jerusalem (Qedem 29), Jerusalem.
- McLaughlin, John L., 2001, The *marzēah* in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence (Supplements to Vetus Testamentum 86), Leiden.
- Mein, Andrew, 2001, Ezekiel and the Ethics of Exile (Oxford Theological Monographs), Oxford.
- Michaelis, Johann David, 1781, Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte. Der zehnte Theil welcher Ezechiel und Daniel enthält, Göttingen.
- Middlemas, Jill, 2005, The Troubles of Templeless Judah (Oxford Theological Monographs 15), Oxford.
- Nay, Reto, 1999, Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20 (Analecta Biblica 141), Rom.
- Odell, Margaret S., 2004, "What Was the Image of Jealousy in Ezekiel 8?", in: Lester L. Grabbe & Alice Ogden Bellis (ed.), The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 408), London & New York, 134-148.
- Pohlmann, Karl-Friedrich, 1996, Der Prophet Hesekeiel (Ezechiel) Kapitel 1-19 (Das Alte Testament Deutsch 22,1), Göttingen.
- Rose, Martin, 1975, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomistische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit der späteren Königszeit (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 108), Stuttgart u. a.
- Roulin, Gilles, 1998, "Les tombes royales de Tanis: Analyse du programme décoratif", in: Philippe Brissaud & Christiane Zivie-Coche (ed.), Tanis. Travaux récents sur le Tell Sâ el-Hagar. Mission française des fouilles de Tanis 1987-1997, Paris, 193-275.

- Schroer, Silvia, 1987, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Schwagmeier, Peter, 2004, Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung, unveröffentlichte Dissertation, Zürich.
- Smith, W. Robertson, 1880, "Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament": *Journal of Philology* 9, 75-100.
- Tov, Emanuel, 1999, "Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Ezekiel", in: Ders., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Supplements to *Vetus Testamentum* 72), Leiden u. a., 397-410.
- Uehlinger, Christoph, 2001, "Bildquellen und 'Geschichte Israels': grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele", in: Christof Hardmeier (Hg.), *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz ausserbiblischer und biblischer Quellen* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), Leipzig, 25-79.
- Vatke, Wilhelm, 1835, *Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt*. Band 1, Berlin.
- Vejola, Timo, 2004, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17* (Das Alte Testament Deutsch 8/1), Göttingen.
- Warburton, William, <sup>4</sup>1765, *The Divine Legation of Moses Demonstrated*. Vol. IV, London (Nachdruck New York 1978).
- Zevit, Ziony, 2001, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London & New York.
- Ziegler, Joseph (Hg.), <sup>2</sup>1977, *Ezechiel* (Septuaginta. *Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum* 16/1), Göttingen.
- Zimmerli, Walther, 1969, *Ezechiel*. 1. Teilband Ezechiel 1–24 (Biblicher Kommentar 13/1), Neukirchen-Vluyn.
- Zwiesel, Wolfgang, 1990, *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 97), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Zwiesel, Wolfgang, 1999, *Der salomonische Tempel* (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), Mainz.



# Frauenkörper als architektonische Elemente

## Zum Hintergrund von Ps 144,12

Silvia Schroer

*The following contribution is a supplement to my thesis "In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament" (Schroer 1987a). Ps 144,12 virtually calls for pictures and illustrations, but the verse escaped my attention, when I was searching through the Old Testament for indications of art and artefacts.<sup>1</sup> Exactly twenty years later I want to dedicate the discussion of this missing detail to my dear teacher and friend Othmar Keel, as a response to his lifelong interest in the symbolic world of the psalms and in feminist viewpoints and discoveries.*

### 1. Zur Textgrundlage

Psalm 144 ist als Davidspsalm überliefert. In den Versen 1-11 wechseln das Lob Davids auf den rettenden, zum Sieg verhelfenden Gott (1-2.9-10) mit Demutsbezeugungen (3-4) und eindringlichen Rettungsappellen (5-8.11) ab.<sup>2</sup> JHWH soll den König vor seinen (ausländischen) Feinden retten und die Unterwerfung der Fremdvölker unter die Macht seines Königs garantieren. Dieser traditionellen Königsideologie folgt in den Versen 12-15 ein Bild des Segens, der sich für Israel aus der erfolgreichen Chaosbezwingung ergibt. Die stabilisierte, von Gott garantierte Herrschaft ist die Bedingung für das Gedeihen des Landes. Ganz wie in Lev 26,1-13, in Dtn 28,1-14 und anderen alttestamentlichen Texten manifestiert sich der göttliche Segen in konkreten Gaben: Die Kinder wachsen zahlreich und gesund heran, die Speicher sind voll, die Herden werden größer, es ertönt kein Geschrei des Schreckens und keine Klage auf den Straßen. Vers 12, auf den sich hier die

---

<sup>1</sup> It is once mentioned in connection with the Hebrew term *tabnijt* (Schroer 1987a: 337), but without any further discussion of the whole metaphor in the context of the psalm.

<sup>2</sup> Dieser Zusammenhang der Verse 1-11 und 12-15 wurde offenbar schon in der Antike dem Sinn nach nicht mehr verstanden, was zu Eingriffen in den Text führte. Erst in jüngerer Zeit ist die intakte Struktur des Psalms wieder ausdrücklich verteidigt worden (Tournay 1984).

Aufmerksamkeit richtet, schließt mit einem *ʾašār consecutivum*<sup>3</sup> das Segensbild an die vorangehenden Verse an. In diesem Vers geht es, soviel ist durch die gegliederte Abfolge Kinder – Speicher/Vorräte – Schafe/Rinder deutlich, um das Gedeihen des Nachwuchses, um das Wohlergehen “unserer” Söhne und Töchter:

*ašār banejnu kineti'ijm                      meguddalijm bine'urejhām*  
*benotejnu kezawijjot meḥuṭṭabot      tabnijt hejkal*

Damit/sodass unsere Söhne seien wie Pflänzlinge,  
 großgezogen von ihrer Jugendzeit auf,  
 unsere Töchter zugehauen/geschnitzt wie Ecken  
 (nach) Palastbauweise/Tempelmodell.

Streng parallel zueinander werden in diesem Psalmvers den Söhnen und den Töchtern zwei vergleichende (*kineti'ijm / kezawijjot*) Bilder zugewiesen, die aus verschiedenen Bereichen des Alltagslebens bzw. der kulturellen Welt stammen. Die Söhne werden mit jungen Pflanzen verglichen, die man von klein auf (vgl. Klgl 3,27) großzieht (vgl. Jona 4,10), bis sie kräftig und schön gewachsen sind. Diese Metaphorik ist nicht singulär: In Dtn 20,19 wird der Mann mit dem Baum des Feldes verglichen, in Ps 1 der Gerechte und in Jer 17,8 der Gottesfürchtige mit einem Baum, der am Wasser wächst, in Ps 128,4 die Kinder mit jungen Olivenbäumchen, noch in Sir 50,12 die Söhne Simons mit Zedern und Weiden. Dem Vergleich aus der Pflanzenwelt steht ein Vergleich aus der Architektur gegenüber. Die Töchter gleichen einem Element der (bekannten) Baukunst besonders prächtiger Gebäude, nämlich eines Tempels oder Palastes (*hejkal*). Wenn man einen *parallelismus membrorum* der Vershälften voraussetzt, dürfte auch dieser Vergleich sinngemäß auf guten Wuchs, Stattlichkeit und Kraft zielen. Das Interesse daran kann aber unter Berücksichtigung der Anthropologie, der Schönheitsideale und der Funktion von Metaphern im alten Israel nicht formal-ästhetisch, also an Form und Aussehen orientiert sein. Die Schönheit und Attraktivität der jungen Leute resultiert aus ihrer Erziehung und beruht auf deren Wirkung. Es dürfte also im Kern um die Leistungsfähigkeit für die Gesellschaft und die stolze Repräsentanz dieser Gesellschaft gehen.

Schwierig ist die Übersetzung bzw. Interpretation der zweiten Vershälfte, weil *zawijjot* (Pl.) nur hier und in Sach 9,15 überhaupt bezeugt ist. Im Arabischen bedeutet es “Ecke”. Möglicherweise handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Aramäischen.<sup>4</sup> In Sach 9,15 bezieht es sich auf die

<sup>3</sup> Vgl. Joüon & Muraoka 1996: §§ 168f.169f. und Pss 1,3; 89,22; 132,2 (Hinweise nach Tournay 1984: 529 note 42).

<sup>4</sup> Andernfalls müsste man eine Vokalisierung \**zôwîṭ* erwarten. Ich danke meinem Berner Kollegen Ernst A. Knauf für diesen Hinweis.

Ecken (nicht Hörner!) eines Altars. In Ps 144 dürften analog die Ecken des Palast- oder Tempelgebäudes gemeint sein. Die Töchter sind “zugehauen” oder “geschnitzt” wie diese Ecken. Das hebräische Wort *ḥaṭab* (qal) bezieht sich gewöhnlich auf das Schlagen von Holz, sodass das Partizip (pual) meistens im Sinne von Holzbearbeitung, konkret einer “Schnitzarbeit”,<sup>5</sup> verstanden wird. Dahood (1970: 332f) hat jedoch bereits die Möglichkeit erwogen, dass *ḥaṭab* eine dialektale Variante von *ḥaṣab* sein könnte. Hebr. *ḥaṣab* bezieht sich normalerweise auf Steinbearbeitung, sodass dann an das “Meißeln” in Stein zu denken wäre. Nimmt man diesen Vorschlag an, ergibt sich das Bild eines größeren Gebäudes, dessen in besonderer Weise gestaltete oder bearbeitete Ecken aus den Steinen der Außenmauern bestehen oder bei welchem zusätzliche Steinpfeiler oder -säulen an den Ecken errichtet sind. Im anderen Fall muss man annehmen, dass im Palast oder Tempel (tragende) Holzpfeiler oder -säulen in Eckpositionen üblich waren.

## 2. Mögliche Bildspender

Der Bildspender für die Töchter ist somit vom Text her, wegen der genannten Unsicherheiten, schwer zu fassen. Während der Vergleich der Söhne mit gut gewachsenen Pflanzen dazu anregt, sich etwas Konkretes, Bekanntes, z. B. einen Baum, vorzustellen, bleibt das Bild aus der Architektur gewissermaßen noch leer. Zielt der Vergleich auf die volle Gestalt, das Bild einer jungen, gut gewachsenen Frau, oder auf die hochgezogenen Pflanzen ähnlichen Säulen oder Pfeiler und deren stattliches Aussehen, ihre Kostbarkeit, ihre Kraft? Hatten Säulen und Pfeiler in der antiken Tempel- oder Palastarchitektur ein Gendervorzeichen, hat man sie als ‘weiblich’ identifiziert?

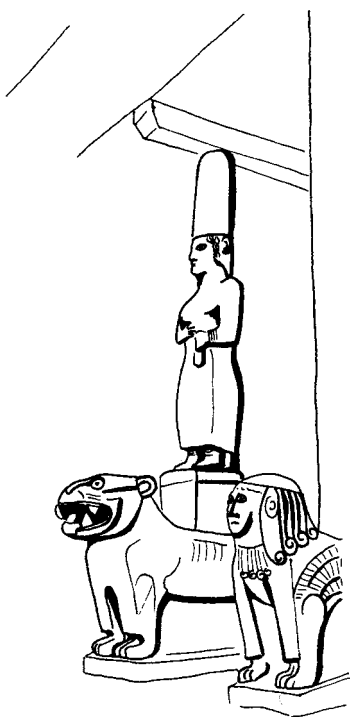
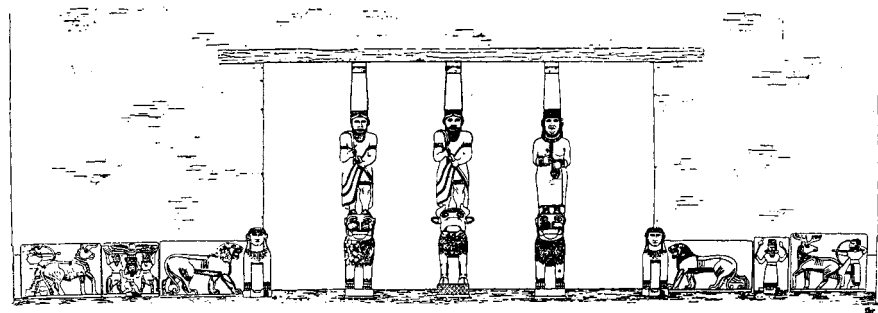
Bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts sind Kenntnisse aus dem Bereich der Archäologie, Baukunst etc. beigezogen worden, um den Psalmvers 144,12 in seiner Bedeutung zu erhellen.

Gunkel<sup>6</sup> verwies in seinem Kommentar auf Karyatidenfiguren aus den Palastanlagen Sargons II. (721-705a) in Dur Šarrukin, die jedoch bärtige männliche Götter mit einem Wassergefäß darstellten. Er bemerkte dazu, dass die häufig geäußerte Vermutung, es habe im Alten Orient weibliche Karyatiden gegeben, nicht nachgewiesen sei. Othmar Keel<sup>7</sup> dachte an Bildhauerarbeit in Gestalt von Pfeilern oder Karyatiden. Als Illustration führte er eine monumentale, mit ihrem Trägartier fast 5 Meter hohe Göttinnenstatue aus der Vorhalle des Westpalastes vom Tell Halaf (9. Jh. v. Chr.) an (**Fig. 1a-b**). Die Basaltstatue trug zusammen mit zwei weiteren Monumen-

<sup>5</sup> Kraus (1960: 944) denkt an kostbare geschnitzte Säulen in den Palästen.

<sup>6</sup> Gunkel <sup>5</sup>1968: 608, unter Bezug auf Meissner 1920: 327 Abb. 121; vgl. Bretschneider 1991a: 178 und fig. 120.

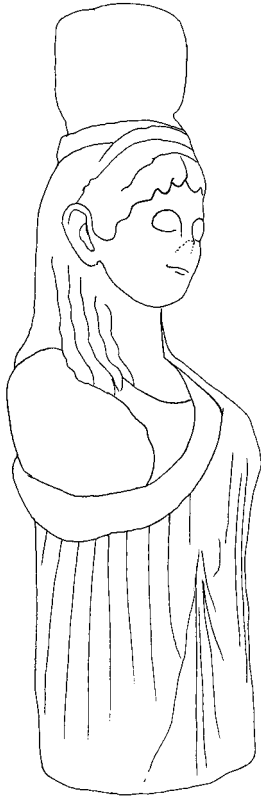
<sup>7</sup> Keel <sup>5</sup>1996: 183f mit Abb. 278a.



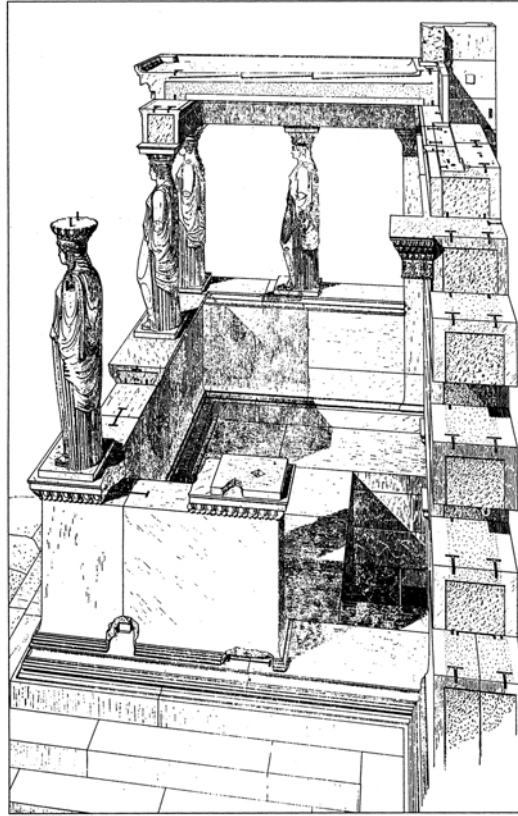
**Fig. 1a-b** Frontfassade der Vorhalle des Westpalastes vom Tell Halaf, 9. Jh. v. Chr. Basaltstatue der Göttin H 2,73m; H der Löwin 1,92.

talstatuen männlicher Gottheiten, die beim Blick auf die Palastfassade links von ihr standen, das Dach der Vorhalle des Palastes, eines *bit-hilani*-Typs. Die Göttin ist bekleidet und steht auf einem Löwen.<sup>8</sup> Es handelt sich

<sup>8</sup> Vereinzelt kommt die nackte Frau auf den syro-phönizischen Karyatidenständern (vgl. unten) auf einem Löwen stehend daher (Keel & Schroer 2006: 174 No. 153 mit Hinweisen auf Parallelen).



**Fig. 2** Karyatide aus dem Siphnier-Schatzhaus in Delphi, um 525 v. Chr. Marmorstatue H 200.



**Fig. 3** Korenhalle und Südwand des Erechtheions auf der Athener Akropolis, um 415 v. Chr.

um eine frei stehende Stützfigur, d. h. eine Verbindung mit Säulen, Wänden oder gar Ecken des Gebäudes lag nicht vor. Unabhängig von Keel hat Bretschneider (1991a: 173.179) den Säulenportikus vom Tell Halaf mit Ps 144,12b in Verbindung gebracht. Er wiederum bezieht sich auf Barnett (<sup>2</sup>1975: 104 Anm. 9), der sich durch weibliche Elfenbeinfigürchen aus Nimrud an den Psalmvers erinnert fühlte, ohne diesem Zusammenhang jedoch weiter nachzugehen.

Normalerweise haben die Kommentatoren des Psalms die aus der griechischen Bauplastik bekannten Karyatiden vor Augen. Diese mit langen Gewändern bekleideten Figuren, in der Antike zunächst schlicht als *korai* "Mädchen" bezeichnet, sind ab dem 6. Jh. v. Chr. bezeugt, so die Karyatide aus dem Siphnier-Schatzhaus in Delphi (**Fig. 2**). Berühmt geworden sind die um 415 v. Chr. geschaffenen Frauengestalten am Erechtheion auf der



Athener Akropolis (**Fig. 3**), doch begegnen solche Figuren im 5./4. Jh. v. Chr. nur singulär und finden ihre größte Verbreitung erst in der archaischen und neo-attischen Kunst (1. Jh. v. Chr. – 2. Jh. n. Chr.).<sup>9</sup>

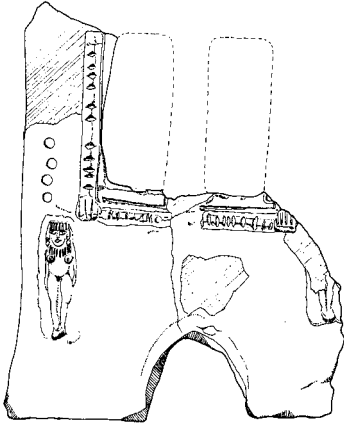
Im Folgenden sollen Hinweise für die Verbindung von Frauenkörpern mit architektonischen Elementen aufgeführt werden, und zwar vor allem mit Blick auf Palästina/Israel. Gab es im weiteren Sinn ‘Vorläuferinnen’ der griechischen Karyatiden? Da von der originalen Bauplastik Palästinas/Israels und benachbarter Regionen kaum etwas erhalten ist, stellen Tempelmodelle die wichtigste Informationsquelle zur Beantwortung dieser Frage dar. Tempelmodelle sind glücklicherweise in größerer Zahl bekannt und inzwischen sorgfältig publiziert worden (Bretschneider 1991a; Muller 2002), weshalb diese Bildträgergruppe als Ausgangspunkt der Untersuchung dienen soll. Die häufig als Karyatiden bezeichneten nackten Frauenfiguren, die den Griff ägyptischer Spiegel bilden (Lilyquist 1979; Derriks 2001; Quack 2003), werden im Folgenden nicht behandelt, da bei ihnen der Zusammenhang zur Baukunst nicht gegeben ist. Dasselbe gilt für die als Karyatidenständer bezeichneten syro-phönizischen Bronzefiguren nackter, die Brüste präsentierender Frauen aus dem 8.-7. Jh. v. Chr. (Moorey 1973). Diese Kompositionen trugen ursprünglich Schalen auf dem Kopf, sie wurden also nicht als Elemente der Baukunst verstanden.

## 2.1. Tempelmodelle und Frauenkörper

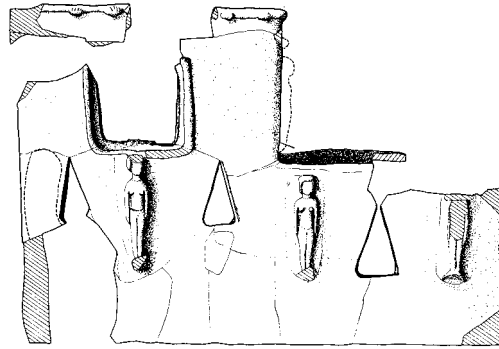
Eine Reihe von einfachen Terrakottamodellen, die einen Tempel darstellen, ist mit dem Motiv der ‘nackten Frau’ oder ‘nackten Göttin’ verbunden. Diejenigen, bei denen diese Gestalt zentral im Eingang des Hauses steht, werden hier nicht besprochen, da es sich in diesem Fall um eine Erscheinung der Göttin in ihrem Tempel(tor) bzw. um ihr Kultbild handelt und nicht um eine feste Verbindung der Gestalt mit Elementen der Architektur.<sup>10</sup> Während die griechischen Karyatiden bekleidet sind, sind die Figuren an den Tempelmodellen aus Syrien und der Levante immer unbekleidet.

<sup>9</sup> Vgl. zur Korenhalle auf dem Erechtheion Scholl 1998 und zu den Karyatiden in der antiken Kunst Höcker 1999. Es gibt eine größere Zahl von bekleideten Trägerinnenfiguren in der Elfenbein- und Metallkunst Kleinasiens und Griechenlands ab 600 v. Chr. Da bei solchen Figuren die Idee des Tragens, z. B. einer Schale, oder Stützens, z. B. eines bestimmten Teils eines Musikinstruments, im Vordergrund steht, nicht aber eine Verbindung zur Baukunst, können diese Bildzeugnisse hier ebenfalls nicht weiter verfolgt werden.

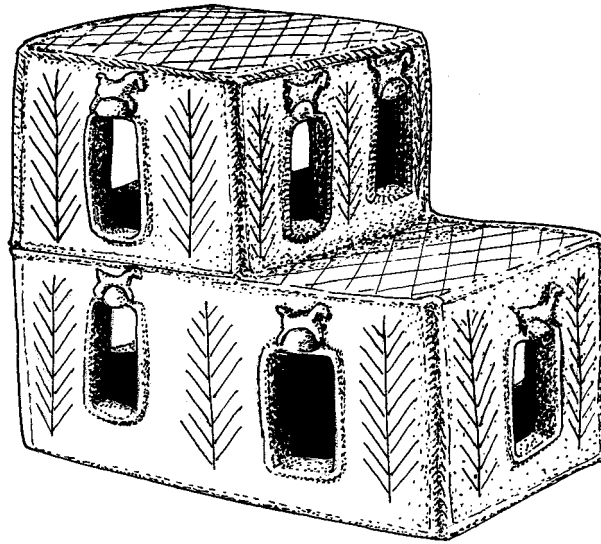
<sup>10</sup> Auch andere zweifelhafte Fälle, bei denen eine Verbindung von Frauenkörper und Architektur nicht ersichtlich und zwingend ist, werden hier ausgeklammert, so z. B. die fragmentarisch erhaltenen Figuren oder Doppelfiguren in portalähnlich gestalteten Terrakottareliefs (Bretschneider 1991a: Taf. 85 Abb. 74 Kat.No. 79 vom Tel Qasile und Bretschneider 1991: Taf. 86f Abb. 75f Kat.No. 80f und Taf. 89 Abb. 78 Kat.No. 85 aus der Region Gaza).



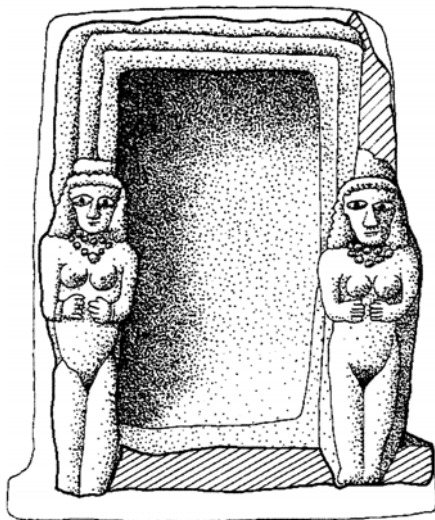
**Fig. 4** Fragment eines Terrakottamodells aus Emar, Tour O, SB-Zeit.



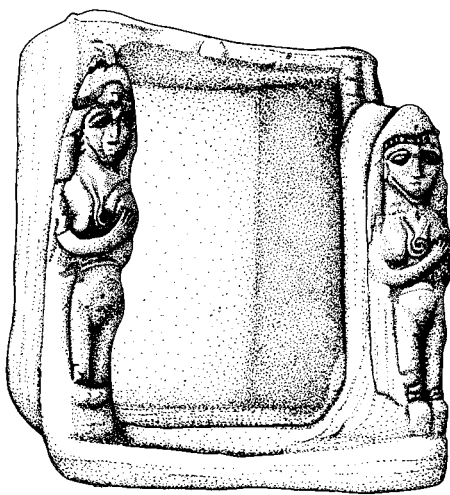
**Fig. 5** Rekonstruktion eines Terrakottamodells aus Emar, Maison V, SB II-Zeit.



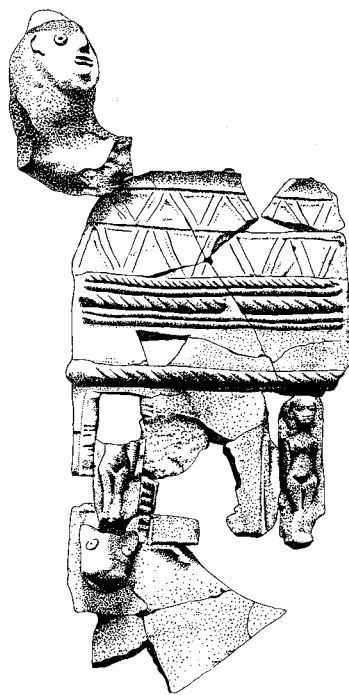
**Fig. 6** Terrakottamodell aus der Euphratregion, in Privatsammlung, SB-Zeit.



**Fig. 7** Terrakottamodell aus der Levante, in Beirut, wahrscheinlich 11. Jh. v. Chr.



**Fig. 8** Terrakottamodell aus Kerak, in Amman, 11.-10. Jh. v. Chr.



**Fig. 9** Fragmentarischer Tonständer aus Pella, in Amman, 11.-10. Jh. v. Chr.

Aus Emar stammen spätbronzezeitliche Fragmente von Tempelmodellen, bei denen nackte Frauenfigürchen auf die äußere Tempelwand neben den Fensteröffnungen appliziert sind (**Fig. 4-5**). Ebenfalls spätbronzezeitlich dürfte ein Modell unbekannter Herkunft aus Syrien sein, bei welchem über den Fensteröffnungen ein nicht identifizierbarer Vierbeiner angebracht ist, während links und rechts stilisierte Bäumchen eingraviert sind (**Fig. 6**).

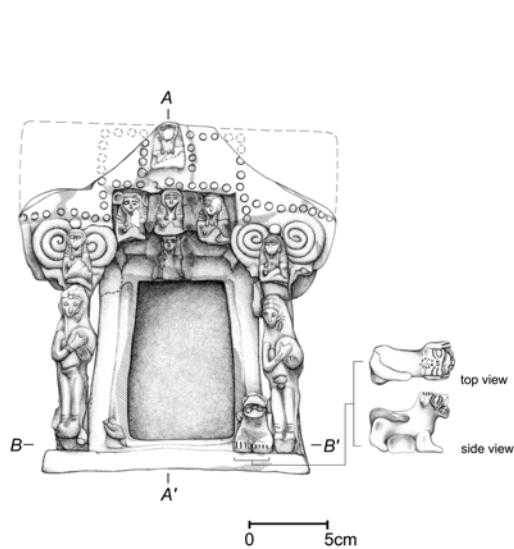
In der Eisenzeit I und eventuell IIA treten in der Levante einfache Tempelhäuser auf, bei denen zwei nackte Frauen links und rechts den Eingang flankieren. Sie halten bei einem Exemplar in Beirut die Hände wie viele Terrakottafiguren aus derselben Region auf dem Bauch (**Fig. 7**). Die Frauen am Eingang eines Modells aus Kerak in Jordanien scheinen vor der linken Brust eine Handtrommel zu halten (**Fig. 8**).<sup>11</sup> Am Hals tragen sie einen Schmuckanhänger. Zeitgleich ist ein fragmentarischer Kultständer aus Pella in Jordanien (**Fig. 9**), bei welchem zwei aus Matrizen gepresste, nackte Frauen mit anliegenden Armen und fülliger Schulterlockenfrisur eine fensterartige Öffnung flankieren.<sup>12</sup> Beide Frauen stehen dabei auf handmodellierten Felidenköpfen, die, von vorn betrachtet, den Eindruck vermitteln, die Frauen stünden auf Wächterlöwen. Das im vorliegenden Band von Maeir & Dayagi-Mendels (dort Fig. 1-2 und **Pl. XX**) erstmals publizierte Tempelmodell, das aus derselben Region wie **Fig. 8-9** stammen dürfte und wahrscheinlich ins 10./9. Jh. v. Chr. zu datieren ist, stellt eine Summe und Verbindung mehrerer Elemente der bislang bekannten Modelle dieses Typs dar (**Fig. 10**).<sup>13</sup> Die beiden Frauen halten (vgl. dieselbe Haltung bei **Fig. 8**) eine große Scheibe, wahrscheinlich eine Handtrommel, vor der linken Brust.<sup>14</sup> Sie standen neben zwei liegenden Löwenfigürchen, von denen jedoch nur eines erhalten ist (vgl. die Löwen bei Fig. 9). Die Löwen sind offenbar Wächterlöwen am Portal. Dass sie neben den nackten Frauen liegen, kann ein reines Zugeständnis an technische Erfordernisse der Gesamtkonstruktion sein. Eine enge Beziehung der Frauen zu diesen Löwen ist jedenfalls wahrscheinlich. Auf dem Kopf tragen die beiden Frauen je ein Volutenkapitell (vgl. **Fig. 11-13**), in welches wiederum die Büste einer Frau, evtl. mit Handtrommel, eingeschrieben ist. Die Frauen-Säulen-Figürchen flankieren gemeinsam mit den Wächterlöwen das Portal des Tempelhauses. Über diesem finden sich im Tympanon weitere vier Frau-

<sup>11</sup> Vgl. den Tonständer aus Megiddo (Eisenzeit I) mit zwei Fensteröffnungen vorn, die von zwei nackten Frauen, welche eine Brust halten, flankiert werden (Amiran 1969: 304 Photo 343).

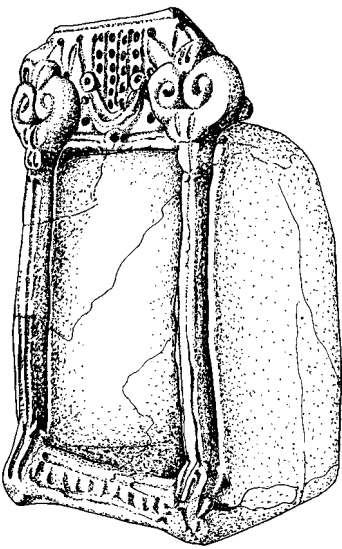
<sup>12</sup> In Rehob (Tel Rehov) ist eine ganze Gruppe von tönernen Hörneraltärchen gefunden worden, von denen einige mit ähnlichen Appliken nackter Frauenfiguren versehen sind (Mazar 2007: 67).

<sup>13</sup> Ich danke dem Autor und der Autorin für die freundliche Erlaubnis, die Zeichnung des Modells in meinen Beitrag einfügen zu dürfen.

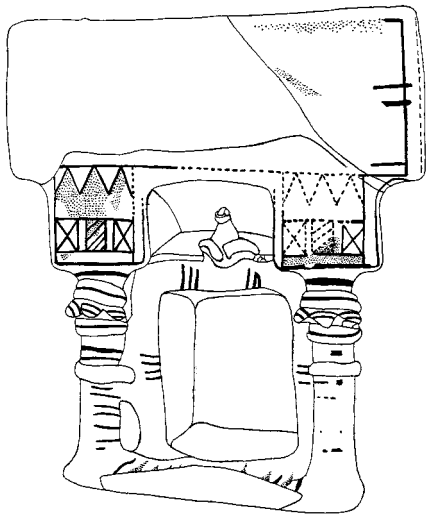
<sup>14</sup> Zu den Terrakottafigürchen mit Handtrommel in der Eisenzeit II vgl. Paz 2003; Keel & Schroer 2006: 178f.



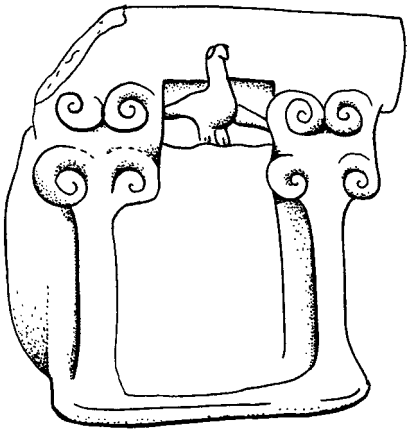
**Fig. 10** Terrakottamodell aus dem nördlichen Cis- oder Transjordanien, in der Moussaief Collection, 10.-9. Jh. v. Chr.



**Fig. 11** Terrakottamodell vom Tell el-Far'a Nord, in Paris, Ende 10. Jh. v. Chr.



**Fig. 12** Terrakottamodell aus Jordanien, in Haifa, 9./8. Jh. v. Chr.



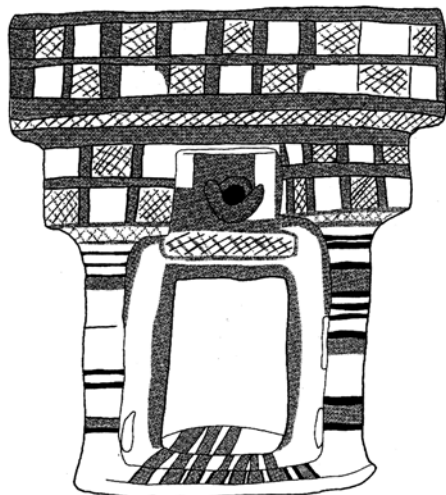
**Fig. 13** Terrakottamodell aus Palästina/Israel, in Jerusalem, 10. Jh. v. Chr.

enbüsten, eine direkt über dem Eingang, drei in einer Reihe in einer Nische oder Brüstung zwischen Portal und Tempeldach. Eine weitere Frauenbüste ist weiter oben über dieser Nische erkennbar, sodass insgesamt sieben Büsten zusätzlich zu den beiden großen Figuren links und rechts vom Eingang zu zählen sind. Im Portal wurde ursprünglich vielleicht noch eine frei stehende, kleine Terrakottafigur aufgestellt, die die Herrin des Tempels darstellte.

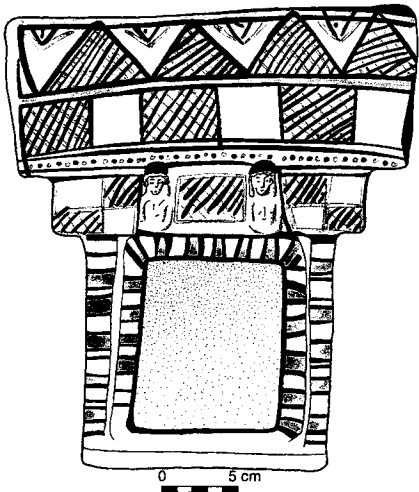
Etwa gleichzeitig zu den Tempeln mit flankierenden Frauenfiguren beim Eingang ist ein Modelltypus verbreitet, bei welchem an Stelle der Frauen schlanke Säulen mit kleinen Kapitellen oder Voluten das Portal flankieren. Dieser Typus ist vor allem in der Eisenzeit II verbreitet.<sup>15</sup> Eine einfache Form zeigt ein Exemplar vom Tell el-Far‘a Nord (**Fig. 11**), das ins 10.-9. Jh. v. Chr. datiert wird. Die Säulen sind hier nicht plastisch ausgearbeitet, sondern als Pilaster gestaltet, wobei die Voluten über die Höhe der Türöffnung hinausragen und in diesem Fall ein Mondsymboll flankieren. Ein Modell aus Jordanien (9. Jh. v. Chr.) zeigt rundplastische Säulen mit Kapitell, die das ganze Tempelportal bzw. die kleine Vorhalle tragen (**Fig. 12**). Im Tympanon sitzt eine Taube. Etwa gleichzeitig datiert ein Exemplar, möglicherweise aus dem jordanischen Nebo-Gebirge, bei dem ebenfalls eine Taube über der Türöffnung sitzt, flankiert von zwei Säulen mit Voluten (**Fig. 13**). Die Säulen sind in diesem Fall zwar nicht freistehend modelliert, aber doch deutlich abgehoben vom eigentlichen Tempelraum. Sie flankieren den Zugang zur Vorhalle oder sind als tragende Säulen im Portikus zu verstehen. Aus dem Nebo-Gebirge stammen insgesamt drei weitere Modelle, bei denen die Säulen das Dach der Vorhalle zu tragen scheinen, während über der Tür einmal ein Mond (**Fig. 14**), einmal zwei Frauenbüsten (**Fig. 15**), einmal zwei ovale Öffnungen (**Fig. 16**) angebracht sind, aus denen vielleicht ursprünglich Tauben oder Frauenköpfe herauschauten. Noch viel später, im 7.-6. Jh. v. Chr., ist in Idalion ein Modell mit den typischen Säulen bezeugt, zwischen denen hier eine Göttin erscheint, während aus den Fenstern jeweils eine weitere Frau herauschaut (**Fig. 17**). Dass die (nackte) Göttin im Portal solcher Modelle erschien, ist natürlich auch für die oben angeführten Stücke eher anzunehmen als auszuschließen, besonders dann, wenn eine Taube, das Attributtier der Göttin, über der Tür sitzt. Auch die Mondsichel kann auf die Nähe dieser Göttin hinweisen.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Einzig ein unvollständiges Modell dieses Typs aus Kamid el-Loz (Bretschneider 1991a: Taf. 82 Abb. 71a-c Kat.No. 76), bei dem nur noch die Säulenbasen erhalten sind, ist älter (13./12. Jh. v. Chr.).

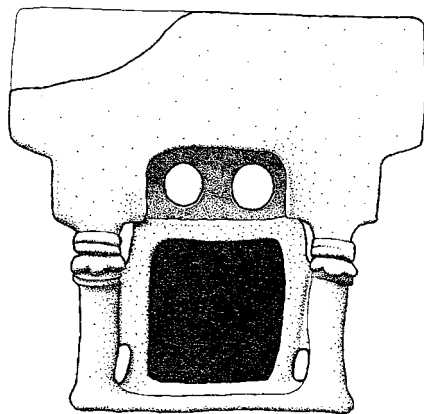
<sup>16</sup> Eine Münze aus der Zeit Caracallas (198-217 n. Chr.) deutet noch immer dieselbe Struktur an: das Heiligtum von Paphos, ein Kultbild der Aphrodite im Zentrum bzw. Portal des Tempels, links und rechts symmetrisch angeordnet Säulen und Kandelaber sowie Tauben und zuoberst über dem Heiligtum Mondsichel und Stern (Keel 1984: Abb. 40).



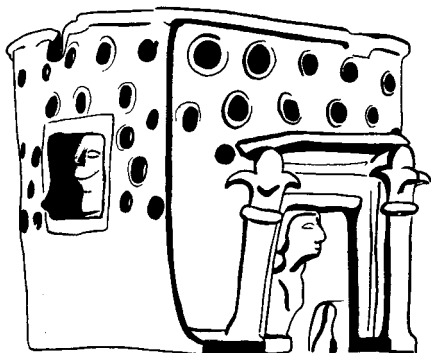
**Fig. 14** Terrakottamodell aus dem jordanischen Nebo-Gebirge, in Privatbesitz, um 900 v. Chr.



**Fig. 15** Terrakottamodell aus dem jordanischen Nebo-Gebirge, in Missouri, 9./8. Jh. v. Chr.



**Fig. 16** Terrakottamodell aus dem jordanischen Nebo-Gebirge, in Jerusalem, 9./8. Jh. v. Chr.



**Fig. 17** Terrakottamodell aus Idalion (Zypern), in Paris, 7.-6. Jh. v. Chr.

Die Auswechselbarkeit von nackter Frau und Säule/Pilaster in der Architektur der kleinen Tempelmodelle ist von Bretschneider (1991a: 170.178) als Anthropomorphisierung der Pflanzensäule beschrieben worden. Im Hinblick auf die seit der Spätbronzezeit häufige Substitution der vollgestaltig dargestellten Göttin durch Baum oder Zweig (Keel 1998: 30-36), ist es aber wahrscheinlicher, ein Nebeneinander von Frauengestalt und Säule anzunehmen.<sup>17</sup> Da zur Errichtung von Säulen in Tempeln oder Palästen nicht unbedingt Stein, sondern auch große Baumstämme (Zedern, kilikische Tannen) verwendet wurden, ist eine Verbindung von Baum und Säule naheliegend. Auch die manchmal blüten-, manchmal volutenartigen Kapitelle weisen auf vegetabile Elemente hin.

Warum die nackten Frauen in dieser Funktion am Eingang von Tempeln, aber auch an den Tempelwänden erscheinen, ist nicht ganz sicher auszumachen. Bretschneider folgt dem Vorschlag von Wiggermann (1998; vgl. inzwischen auch Assante 2006), der in den altbabylonischen nackten Frauen die Verkörperung einer besonderen Macht (*baštu*), die mit 'Würde' und 'gutem Aussehen' nur ungenau umschrieben ist, sehen will. *baštu* ist zugleich eine Schutzmacht, ähnlich *lamassu* und *šēdu*, die eben diese Würde und Ausstrahlung beschützt. Frontale weibliche Nacktheit scheint zumindest in der altbabylonischen Kunst zwecks Schutz und Abwehr von Unheil eingesetzt worden zu sein, sie wirkte 'entwaffnend'. Es ist denkbar, dass auch in der Eisenzeit die frontal präsentierte Nacktheit eine ähnliche Bedeutung hatte. Die nackten Frauen haben, wo sie im Eingang oder an den Wänden von Tempelmodellen erscheinen, keine erkennbar tragende Funktion. Nur die Parallele von Frau und Säule legt nahe, dass eine solche Funktion doch gemeint sein könnte und die Frauen als Karyatiden das Dach der Vorhalle oder des Tempels tragen. Naheliegender ist ihre Funktion als Wächterinnen, da sie das Portal flankieren oder bei den Fenstern (vgl. dazu weiter unten) anzutreffen sind. Die berühmte Darstellung des Ischartempels und des zugehörigen Tempelgartens aus Mari (**Fig. 18**) im Palast Zimrilims ist zwar einige Jahrhunderte älter (18. Jh. v. Chr.), dürfte aber die Zusammenhänge zwischen Tempel, Kultbild, weiblichen Wächterinnen und heiligen Bäumen klären helfen. Im Tempelgebäude steht das Kultbild der Göttin (obere Ebene des Hauses), in dem sich die Begegnung zwischen König und Göttin abspielt. Die Quellgöttinnen unterhalb dieser Szene muss man sich als vor dem Gebäude im Hofbereich stehende Statuen denken, wie sie in Mari selbst ebenfalls gefunden wurden. Der Tempel ist auf dem Bild symmetrisch von behauenen Kultbäumen (im biblischen Sprach-

<sup>17</sup> Es sei noch hingewiesen auf einige, allerdings nur fragmentarisch erhaltene Amulette der Eisenzeit IIB, die nach Herrmann keine Djed-Pfeiler, sondern Säulen darstellten (Herrmann 1994: 781-783 Nos 1276-1280). Der Wechsel von Frauenkörper und säulenartig gestalteten Pflanzen ist auch bei den oben erwähnten ägyptischen Bronzespiegeln zu beobachten. Die Deutung dieser Frauengestalten ist umstritten (zuletzt Quack 2003), der symbolische Kontext der Spiegel dürfte aber im Hathorkult zu suchen sein.



gebrauch ‘Ascheren’), wachenden Mischwesen (Sphingen, Stieren), Dattelpalmen (mit Tauben) und zwei segnenden *lamassu*, den mit beiden erhobenen Armen fürbittenden Göttinnen im langen Stufengewand, flankiert. Die eisenzeitlichen Modelle aktualisieren dieses detaillierte Arrangement in vereinfachter Fassung. Im Tempeleingang muss man sich das Bild der Göttin denken. Links und rechts flankieren Kultbäume oder nackte Frauen den Eingang. Die nackten Frauen entsprechen in der Bedeutung aber zugleich den *lamassu*, d. h. sie schützen den Zugang zum Heiligen.

Neben den Tempelmodellen weisen nur singuläre Objekte auf eine Verschmelzung architektonischer Elemente mit Frauenbildern in Palästina/Syrien zu Beginn des 1. Jahrtausends hin. Aus Nimrud stammt ein vollplastisches Figürchen (**Fig. 19**), das zwei Rücken an Rücken stehende, nackte junge Frauen zeigt. Wie das Blattkapitell auf dem Kopf vermuten lässt, hatte es ursprünglich tragende Funktion.<sup>18</sup>

Eine Verbindung von Frauenkörper und Säule ist auch im Hinblick auf die sogenannten ‘Säulenfigürchen’ (pillar figurines) aus Juda gelegentlich diskutiert worden. Während der Kopf und die nackten Brüste dieser im 8./7. Jh. v. Chr. verbreiteten Terrakotten sorgfältig ausgestaltet sind, wirkt der gesamte Unterkörper merkwürdig formlos, wie ein ausgestellter Rock oder ein Baumstamm. Die Tonfigürchen, die durch ihre nach unten glockenartige Form eine hohe Standfestigkeit erhielten, könnten ein Miniaturabbild des Aschera-Bildes sein, das zur Zeit Manasses im Jerusalemer Tempel verehrt wurde (2Kön 21,7; 23,6).<sup>19</sup> Die biblische Aschera wird dominant mit Bäumen assoziiert.<sup>20</sup> Sie tritt das Erbe der kanaanäischen Erd- und Vegetationsgöttin an, die seit der Mittelbronzezeit IIB (17./16. Jh.v. Chr.) auf Stempelsiegeln als Zweiggöttin erscheint (Schroer 1989). Schon bei den Siegelbildern fällt auf, dass diese Gestalt häufig aus dem Boden hervorzuwachsen scheint und die Beine längst nicht so sorgfältig gestaltet sind wie andere Körperpartien.<sup>21</sup> Auch beim spätbronzezeitlichen

<sup>18</sup> Vgl. ähnliche Figürchen vom selben Fundort bei Barnett <sup>2</sup>1975: pl. 73 S 206; pl. 75 S 211. Bretschneider (1991a: 173-177 mit fig. 116) verweist zudem auf eine Wandmalerei des 7. Jh. v. Chr. vom Til Barsip mit drei frontal dargestellten, nackten Frauen, in denen er Karyatiden eines Portikus zu erkennen glaubt. Die skizzenhafte Ausführung der Wandmalerei lässt eine solche Deutung zwar zu, vermag sie aber kaum zu beweisen. Auch Bretschneiders Hinweis (1991a: 177 fig. 119) auf den bekannten Sarkophag des 5. Jh. v. Chr. aus Amathonte (Zypern), auf dessen einer, als Tempelfassade gestalteter, Schmalseite vier nackte Brüsthalterinnen erscheinen (vgl. das Photo bei Petit 2004: 95 fig. 4), ist wenig überzeugend. Die Frauen tragen den Architrav nicht mit ihrem Polos, sondern präsentieren sich in einer eher kultischen Inszenierung, komplementär zu den tanzenden Gestalten auf der gegenüberliegenden Stirnseite des Sarkophags. Vgl. ausführlich zum Bildprogramm des Sarkophags (Cesnola Collection, im Metropolitan Museum, New York) Petit 2004.

<sup>19</sup> Vgl. zuletzt Keel & Schroer <sup>2</sup>2006: 184.

<sup>20</sup> Vgl. Schroer 1987b; Frevel 1995; Keel 1998: bes. 15-57.

<sup>21</sup> Vgl. Schroer 1989: 97-100 Nos 1-44.



**Fig. 18** Farbige Wandmalerei aus dem Hof des Palastes in Mari, in Paris, 19./18. Jh. v. Chr., H 175.



**Fig. 19** Elfenbeindoppelfigur aus Nimrud, SO-Palast, in London, 9./8. Jh. v. Chr., H 13,2.

Figürchen einer Stillenden aus Revadim<sup>22</sup> finden sich die Capriden am Baum auf den Oberschenkeln aufgezeichnet. Noch auf Statuen der Artemis Ephesia finden sich im unteren Teil Baumotive (Staubli et al. 2003: 102 No 113). Es ist also denkbar, dass eine Assoziation von Frauenkörper und Baumstamm/Säule bei den Säulenfigürchen intendiert war, wenngleich diesem Aspekt nicht die Hauptaufmerksamkeit galt.<sup>23</sup>

## 2.2. Die Frau im Fenster

Aus Nordsyrien und Phönizien stammen Elfenbeinplaketten des 9./8. Jh. v. Chr. mit dem bekannten Motiv der 'Frau am Fenster' (**Fig. 20-21**). Ein frontal dargestellter Frauenkopf mit schöner Frisur, bisweilen mit einem *taw* (Kreuz) auf der Stirn, erscheint über einer Säulenballustrade (Suter 1992; Rehm 2004).<sup>24</sup> Ellen Rehm hat überzeugend nachgewiesen, dass das Fenstermotiv als solches eine Art *pars pro toto* für die Architektur von Palästen oder Tempeln ist. Den Frauenkopf interpretiert sie – entgegen früheren Diskussionen über Tempelhierodulen und Göttinnendarstellungen – als Schutzsymbol.<sup>25</sup> Da das Fenster eine neuralgische Öffnung am Haus war, wurden hier magische Zeichen zur Abwehr von Unheil notwendig. Das Miniaturkunstmotiv hat in Jordanien wiederum Nachahmungen in der Baukunst angeregt. Aus Amman stammen vier doppelgesichtige Frauenköpfe aus Stein, die ins 7. Jh. v. Chr. datiert werden (Prag 1987). Die 30 cm hohen Skulpturen haben ein Zapfloch auf der Schädelkalotte und auf der Unterseite des Halsansatzes (**Fig. 22**). Sie waren also Teil einer Ballustrade, in diesem Fall eines fensterartigen Durchbruchs, der es erforderlich machte, dass die Frauenköpfe von beiden Seiten angeschaut werden konnten.

Obwohl das Motiv der 'Frau am Fenster' nicht unmittelbar als Hintergrund für Ps 144,12 geltend gemacht werden kann, ist diese Verbindung von Tempel- und Palastarchitektur mit Frauenbildern nicht unerheblich. Ob nackte Frau am Eingang oder weibliches Gesicht im Fenster, aus diesen Darstellungen spricht Stolz und Wachsamkeit. Dass solche Frauendarstel-

<sup>22</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Tallay Ornan im vorliegenden Band.

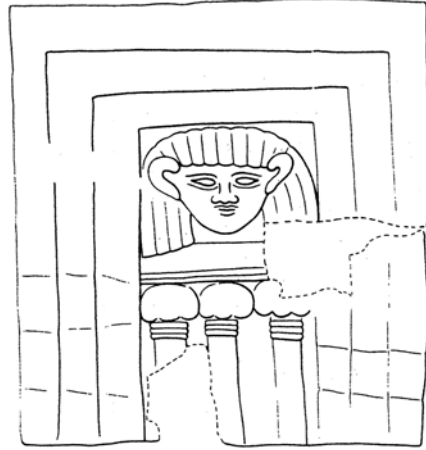
<sup>23</sup> Vgl. zur Diskussion schon Keel & Uehlinger <sup>5</sup>2001: 378-380. Die Autoren halten die Interpretation als Baumstamm allerdings für verfehlt.

<sup>24</sup> Vgl. ähnlich die beiden Frauenköpfe in einem fensterartig gestalteten Metallständer aus Enkomi bei Matthäus 1985: Taf. 100-101 No 703. Nicht zur Gruppe der Frauen am Fenster gehören die beiden Gestalten, deren Oberkörper und Kopf über einer Ballustrade erscheint, in einer Elfenbeinschnitzerei am Zeremonialbett des Assyrikerkönigs Assurbanipal (7. Jh. v. Chr.). Nach Rehm (2005: bes. 197f) handelt es sich bei ihnen um Eunuken.

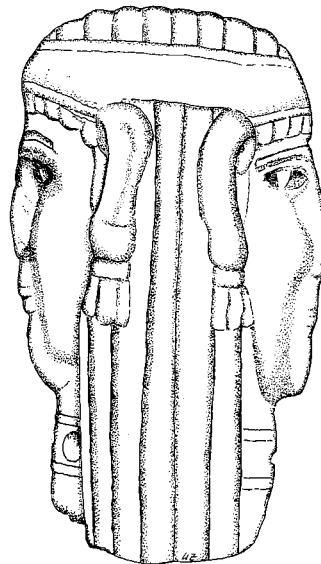
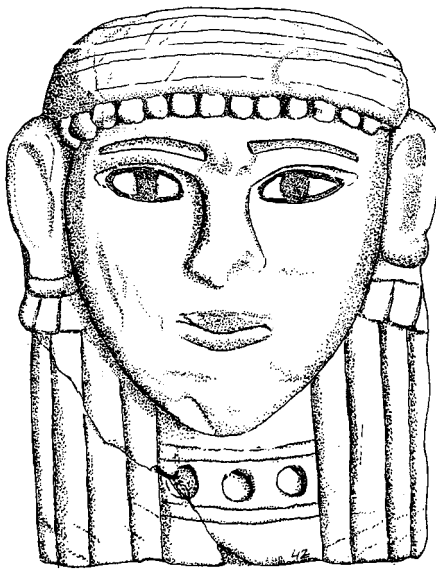
<sup>25</sup> Schon Suter (1992) hat die Interpretation der 'Frau am Fenster' von den Diskussionen über Tempelprostitution zu lösen versucht und in den dargestellten Frauen nur Palastdamen sehen wollen.



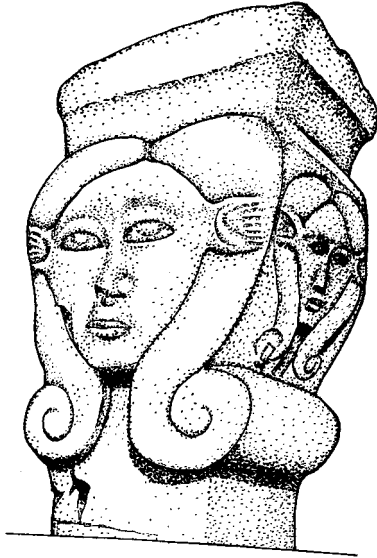
**Fig. 20** Elfenbeinplakette aus Arslan Tash, in Paris, 9. Jh. v. Chr.



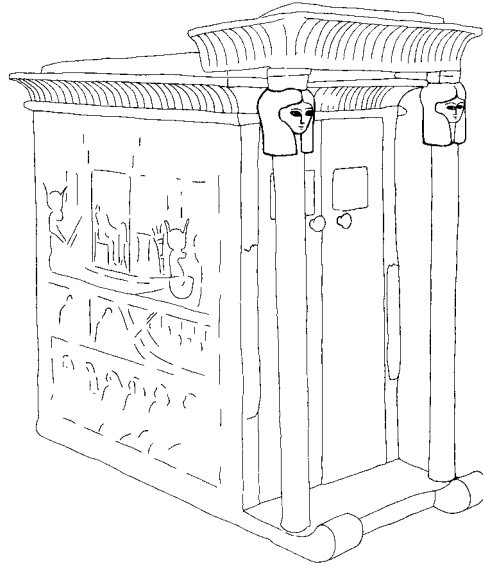
**Fig. 21** Elfenbeinplakette aus Samaria, Ende 8. Jh. v. Chr.



**Fig. 22** Doppelseitig bearbeiteter Steinkopf, in Amman, 7. Jh. v. Chr., H 26.



**Fig. 23** Säulenkapitell aus dem Hathorheiligtum von Serabît el-Chadim, Zeit Thutmosis' III. (1479-1425 v. Chr.), H 212.

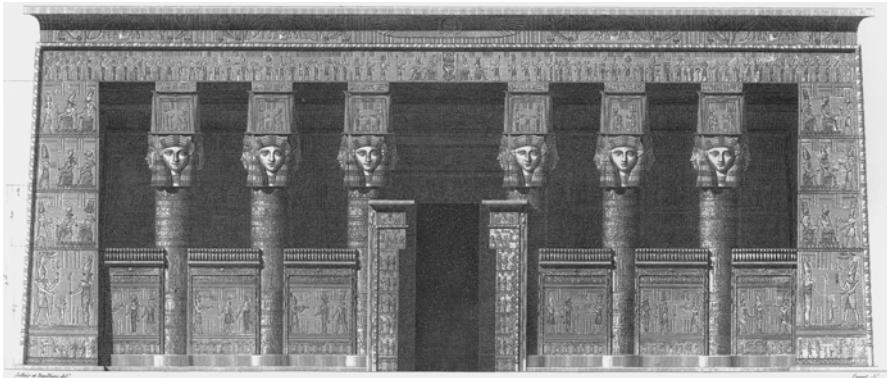


**Fig. 24** Schreinmodell, Zeit Ramses' II. (1290-1223 v. Chr.), in Turin, H 33.

lungen zugleich apotropäisch wirken sollten (Rehm 2004: 496), ist erwägenswert, wenngleich weniger plausibel.

### 2.3. Ägyptische Hathorkapitelle

Die Verbindung von Frauenbildern und Baukunst hat auch in Ägypten Tradition. Die ägyptische Baukunst kennt seit dem Mittleren Reich die Hathorkapitelle, wie sie beispielsweise zur Zeit Thutmosis III. (1479-1425 v. Chr.) auf dem Sinai im Hathor-Heiligtum von Serabît el-Chadim auftreten (**Fig. 23**). Aus der Zeit Ramses' II. (1290-1223 v. Chr.) stammt ein Schreinmodell, dessen Vordach von zwei Säulen mit doppelgesichtigen Hathorköpfen getragen wird (**Fig. 24**). Noch in ptolemäischer Zeit sind Hathorsäulen und -kapitelle äußerst beliebt. Die aus römischer Zeit stammende Vorhalle des Tempels von Dendera wird von 24 Säulen mit vierseitigen Hathorkapitellen getragen (**Fig. 25a-b**). Konsequenterweise wird in Ägypten nur der Kopf der Göttin, nicht ihre volle körperliche Gestalt, mit der Säule oder dem Pfeiler verbunden. Wenn die Kapitelle auf vier Seiten mit dem Gesicht der Göttin ausgestattet sind, wird ihre Omnipräsenz hervorgehoben. Sie schaut in alle vier Himmelsrichtungen und ist aus jeder Richtung



**Fig. 25a-b** Fassade des Großen Tempels von Dendera und eine der Säulen des Portikus.

sichtbar. In vielen Fällen dürfte mit dieser Allgegenwart auch eine universale Wachsamkeit ausgedrückt sein.

#### 2.4. Literarische Bezüge

Zum Schluss sei auf zwei biblische Texte hingewiesen, die im Zusammenhang von Ps 144,12 nicht unbeachtet bleiben dürfen.

Dahood (1970: 333) hat bei der Erläuterung des Psalmverses darauf aufmerksam gemacht, dass sich in Spr 9,1 die göttliche Weisheit mit dem Hausbau und dem Schnitzen von Säulen vorstellt und hier dieselben Wurzeln wie in *tabnajt* und (nach Dahoods Etymologie) *mehutabot* vorkommen:

Die Weisheit (*hokmot*) hat ihr Haus gebaut (*banetah bejtah*), ihre sieben Säulen geschnitzt (*ḥaṣebah*).

Ob bei den sieben Säulen an Töchter oder Kinder gedacht ist, lässt sich dem Text nicht entnehmen, es wäre aber durchaus möglich, da *bejt* im Hebräischen auch die 'Familie' bezeichnet.<sup>26</sup> Im Unterschied zu Ps 144,12 ist in Spr 9,1 die personifizierte Weisheit das künstlerisch tätige Subjekt und die Architektur (*bejt*), bzw. die Hausgemeinschaft (*bejt*) ihr Kunstwerk. Die göttliche Weisheit tritt hier als Schöpferin in Aktion, indem sie "baut".<sup>27</sup> Gemeinsam ist Ps 144,12 und Spr 9,1 streng genommen nur die Assoziation von Frau und stattlichem Bauwerk mit Säulen.

Des Weiteren legt sich ein Zusammenhang von Ps 144,12 und dem zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2 nahe. In Gen 2,7 wird vom Erdling *ʾadam* zunächst gesagt, dass Gott ihn aus *ʾadamah* formte. Das "Formen" (*jaṣar*) ist ein typischer Begriff der Schöpfungsterminologie, der an das plastische Gestalten besonders des Töpfers anknüpft.<sup>28</sup> Auch die Tiere des Feldes und die Vögel werden auf dieselbe Weise von Gott aus Erde erschaffen (Gen 2,19). Nachdem jedoch dieses Experiment fehlgeschlagen ist, ersinnt Gott die Erschaffung einer Frau. Nach Gen 2,21f entnimmt er dazu dem schlafenden Erdling eine Rippe, verschließt die Stelle und *baut* dann aus der Rippe (*ṣelaʿ*) eine Frau:

*wajjibān jhwh ʾālohim ʾat-ḥaṣṣelaʿ ... le-ʾiššah*

<sup>26</sup> Das schließt die Beziehung zu den sieben mit Zwischentiteln versehenen Teilen des Proverbienbuches nicht aus (vgl. zuletzt Braulik 2003: 13).

<sup>27</sup> Durch die Rahmung und Stichwortbezüge im Corpus selbst (Spr 14,1; 24,3) wird die Weisheit im Proverbienbuch als Bauherrin profiliert (Schroer 1996: bes. 36f) und damit auf ein jüdisches Frauenbild der nachexilischen Zeit Bezug genommen.

<sup>28</sup> Die Bildwelt, die im Hintergrund von Gen 2 steht, ist die der sorgfältigen künstlerischen Herstellung von plastischen Figürchen, die z. B. aus einem Schilfgerüst und Lehm geformt wurden (vgl. Keel & Schroer <sup>2</sup>2006).

Interessant sind hier mehrere Details im hebräischen Text, auf die besonders Uehlinger (1988, 1998) hingewiesen hat. *šelaʿ* ist im Zusammenhang von Gen 2 eindeutig ein anatomischer Begriff, wie auch das akkadische Äquivalent *šē/īlu*. Im Hebräischen bezeichnet *šelaʿ* aber normalerweise Bauelemente wie z. B. Bretter oder Balken (1Kön 6,15f; 7,3) oder Teile von Großbauten (1Kön 6,5.8; Ez 41,5ff). Ursprünglich war also an einen Balken, ein Bauteil gedacht. Dem entspricht die Verwendung des zugehörigen Verbs *banah*. Gott baut das gewonnene Bauelement zu einer Frau aus. Im Akkadischen ist *banû* 'erschaffen' der klassische Schöpfungsterminus, im Hebräischen bezieht sich *banah* gewöhnlich auf handwerkliche Bautätigkeit, die allerdings als schöpferisches Tun betrachtet wird. In Gen 2,22 ist das Ergebnis des Bauens ein lebendes Wesen, die Frau. Offenbar spielt der hebräische Text auf traditionelle, den biblischen Verfassern bekannte Schöpfungstraditionen Mesopotamiens an, indem er altes Vokabular beibehält. Es fällt auf, dass wie in Ps 144,12 Frau und Bauwerk durch die Verwendung von *banah* und *šelaʿ* sehr nahe zusammenrücken.

### 3. Fazit

Sowohl die innere Struktur der Metaphorik von Ps 144,12 als auch die ikonographischen Befunde führen zu einer Assoziationskette von Baukunst, Frauenkörper und Baum/Säule. Frauenbilder, die Ecken der Tempelgebäude und der hohe Wuchs von Säulen liegen bei den Modellen ikonographisch sehr nah beieinander, ja werden bei **Fig. 10** sogar direkt miteinander kombiniert. Diese Konstellation könnte die Inspirationsquelle der Metapher des Psalmverses sein. Während die jungen Männer mit gut gewachsenen Pflanzen verglichen werden, wird für die Töchter der Vergleich mit den Frauenbildern oder den Säulen an exponierten Stellen der Tempel- oder Palastarchitektur herbeigezogen. Die Metaphorik ist aus genderspezifischer Sicht interessant, weil die abendländische Kulturtradition gewöhnlich die 'Natur' (Pflanzen, Aufziehen) eher mit einem weiblichen, 'Kultur' (Erschaffen, Bauen) eher mit einem männlichen Genderzeichen versieht. Der Psalmvers wählt die umgekehrte Zuordnung. Allerdings scheint die Verbindung von Vegetabilem und Künstlichem (Baum/Säule) so eng gewesen zu sein, dass diese Zuordnung damals eher im Sinn einer Synonymität denn eines Gegensatzes gelesen wurde. Wenn in Ps 144,12 an Frauenfiguren gedacht ist, so *kann* es sich dabei um Karyatiden, z. B. tragende Figuren der Vorhalle handeln. Die tragende Funktion ist aber nicht vorrangig. Sie dürfte, wie es zunächst auch bei den griechischen *korai* der Fall ist, nicht im Sinne einer dienenden Rolle, also nicht als Pendant zum männli-



chen Atlas, verstanden worden sein.<sup>29</sup> Eher drückt sich im weiblichen Gendervorzeichen architektonischer Elemente der Stolz von Frauen oder auf Frauen aus, vielleicht repräsentieren sie die Ehre des Volkes.<sup>30</sup> Sicher manifestiert sich in den Töchtern wie in den Söhnen Gottes Segen und Israels Potenz, die schöpferische Kraft JHWHs und seines Volkes.<sup>31</sup> Die Tradition der Darstellung von nackten Frauen oder weiblichen Köpfen an Toren und Fenstern öffentlicher Gebäude scheint zudem schützende Funktion gehabt zu haben. Die Töchter Israels sind im Sinne des Psalms daher auch zuverlässige Wächterinnen über den göttlichen Segen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Amiet, Pierre et al., 1981, *Handbuch der Formen- und Stilkunde*, Stuttgart et al.
- Amiran, Ruth, 1969, *Ancient Pottery of the Holy Land from its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age*, Jerusalem.
- Assante, Julia, 2006, "Undressing the Nude: Problems in Analyzing Nudity in Ancient Art, with an Old Babylonian Case Study", in: Silvia Schroer (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art (Orbis Biblicus et Orientalis 220)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen, 177-207.
- Barnett, Richard D., 1975, *A Catalogue of the Nimrud Ivories with other examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London.
- Black, Jeremy & Green, Anthony, 1992, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London.
- Braulik, Georg, 2003, "Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium", in: Irmtraud Fischer et al. (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung*, Berlin & New York, 13-43.
- Bretschneider, Joachim, 1991a, *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum, unter besonderer Berücksichtigung der bau- und der religionsgeschichtlichen Aspekte (Alter Orient und Altes Testament 229)*, Kevelaer & Neukirchen-Vluyn.

<sup>29</sup> Der Aspekt des Dienens kommt in der antiken Tradition erst ins Spiel, als Vitruv (1,1,5) mit einer sachlich falschen, aber sehr erfolgreichen Anekdote die gebälktragenden Karyatiden als Motiv der Unterwerfung in Folge der Kollaboration der Bewohner des peloponnesischen Ortes Karyai mit den Persern deutet (vgl. Höcker 1999).

<sup>30</sup> Damit würde sich die Frage nach einer Verbindung zur Metaphorik der 'Tochter Zion' stellen. Diese Metaphorik spielt ebenfalls mit der Assoziation von Frau und Bauwerken, allerdings nicht Palast oder Tempel, sondern der Stadt als ganzer, vor allem auch den Stadtmauern.

<sup>31</sup> In den Namen Jachin und Boas ("er hat gegründet" und "in ihm ist Macht"), die nach 1Kön 7,15-22 den beiden Säulen der Vorhalle des Tempels gegeben werden, ist dieser schöpfungstheologische Zusammenhang möglicherweise ebenfalls angedeutet (vgl. Zwickel 1999: bes. 122-125).

- Bretschneider, Joachim, 1991b, "Götter in Schreinen. Eine Untersuchung zu den syrischen und levantinischen Tempelmodellen, ihrer Bauplastik und ihren Götterbildern": *Ugarit-Forschungen* 23, 13-32.
- Dahood, Mitchell, 1970, *Psalms III 101-150* (The Anchor Bible), New York.
- Derriks, Claire, 2001, *Les miroirs cariatides égyptiens en bronze. Typologie, chronologie et symbolique* (Münchener Ägyptologische Studien 51), Mainz.
- Description 1809-1821 = Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'Armée française publié sous les ordres de Napoléon Bonaparte, Paris, 9 vol., Nachdruck der Bände Antiquités I-V Tours 1993.
- Donadoni Roveri, Anna Maria et al., 1993, *Il Museo Egizio di Torino. Guida alla lettura di una civiltà*, Novara.
- Frevel, Christian, 1995, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (Bonner Biblische Beiträge 94,1-2), Weinheim.
- Gunkel, Hermann, <sup>5</sup>1968, *Die Psalmen*, Göttingen.
- Herrmann, Christian, 1994, Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (*Orbis Biblicus et Orientalis* 138), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Höcker, Christoph, 1999, "Art. Karyatiden", in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 6, Stuttgart, 310f.
- Joüon, Paul P. & Muraoka, Takamitsu, 1996, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 vol., Rome.
- Keel, Othmar, 1984, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (*Stuttgarter Bibelstudien* 114/115), Stuttgart.
- Keel, Othmar, <sup>5</sup>1996, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen.
- Keel, Othmar, 1998, Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible (*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 261), Sheffield.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia, <sup>2</sup>2006, Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Freiburg/Schweiz.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, <sup>5</sup>2001, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg im Breisgau u. a.
- Kraus, Hans-Joachim, 1960, *Psalmen 2. Teilband* (Biblischer Kommentar XV/2), Neukirchen.
- Lilyquist, Christine, 1979, *Ancient Egyptian Mirrors from the Earliest Times through the Middle Kingdom* (Münchener Ägyptologische Studien 27), München & Berlin.
- Maeir, Aren M. & Dayagi-Mendels, Michal, 2007, An elaborately decorated clay model shrine from the Moussaief Collection, pp. 111-123 in the present volume.
- Margueron, Jean-Claude, 1976, "Maquettes' architecturales de Meskéné-Emar": *Syria* 53, 193-232.
- Matthäus, Hartmut, 1985, Metallgefäße und Gefäßuntersätze der Bronzezeit, der geometrischen und archaischen Periode auf Cypern mit einem Anhang der

- bronzezeitlichen Schwertfunde auf Cypern (Prähistorische Bronzefunde II 8), München.
- Mazar, Amihai, 2007, Israel - Tel Rehov. Eine bedeutende Stadt im Bet-Schean-Tal: Welt und Umwelt der Bibel 45, 66-67.
- Meissner, Bruno, 1920, Babylonien und Assyrien, Band 1, Heidelberg.
- Moorey, Peter R. S., 1973, "Some Syro-Phoenician Bronze Caryatid Stands": *Levant* 5, 83-90.
- Muller, Béatrice, 2002, Les "Maquettes Architecturales" du Proche-Orient Ancien (Bibliothèque Archéologique et Historique 160), 2 vol., Beirut.
- von Oppenheim, Max, 1939, Tell Halaf, Paris.
- Paz, Sarit, 2003, Drums, Women and Goddesses: Drumming and its Meaning in Iron Age II Israel in Light of the Archaeological Finds. M.A. Thesis (hebr.), Tel Aviv.
- Petit, Thierry, 2004, "Images de la royauté amathousienne: le sarcophage d'Amathonte", in: Yves Perrin & Thierry Petit (éd.), *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des élites dans le monde gréco-romain* (Travaux du CERHI 1), Saint-Etienne, 49-96.
- Petrie, William M. F., 1906, *Researches in Sinai*, London.
- Prag, Kay, 1987, "Decorative Architecture in Ammon, Moab and Judah": *Levant* 19, 121-127.
- Quack, Joachim F., 2003, "Das nackte Mädchen im Griff halten. Zur Deutung der ägyptischen Karyatidenspiegel": *Die Welt des Orients* 33, 44-63.
- Rehm, Ellen, 2004 [sic], "Abschied von der Heiligen Hure. Zum Bildmotiv der 'Frau am Fenster' in der phönizisch-nordsyrischen Elfenbeinschnitzkunst": *Ugarit-Forschungen* 35 (2003), 487-519.
- Rehm, Ellen, 2005, "Assyrische Möbel für den assyrischen Herrscher", in: Claudia E. Suter & Christoph Uehlinger (ed.), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean art of the first millennium BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 210), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 187-206.
- Scholl, Andreas, 1998, *Die Korenhalle des Erechtheion auf der Akropolis. Frauen für den Staat*, Frankfurt a. M.
- Schroer, Silvia, 1987a, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Schroer, Silvia, 1987b, "Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze IIB-Zeit bis zu Jesus Sirach", in: Max Küchler & Christoph Uehlinger (Hg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine. Festschrift Hildi und Othmar Keel-Leu* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 201-225.
- Schroer, Silvia, 1989, "Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel", in: Othmar Keel et al., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 89-207.
- Schroer, Silvia, 1996, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz.
- Staubli, Thomas et al., 2003, *Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren*, Freiburg/Schweiz.

- Suter, Claudia E., 1992, "Die Frau am Fenster in der orientalischen Elfenbeinschnitzkunst des frühen 1. Jahrtausends v. Chr.": *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg* 29, 7-28.
- Tournay, Raymond J., 1984, "Le Psaume CXLIV. Structure et Interprétation": *Revue Biblique* 91, 520-530.
- Uehlinger, Christoph, 1988, "Eva als 'lebendiges Kunstwerk'. Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22(23.24) und 3,20": *Biblische Notizen* 43, 90-99;
- Uehlinger, Christoph, 1998, "Nicht nur Knochenfrau. Zu einem wenig beachteten Aspekt der zweiten Schöpfungserzählung": *Bibel und Kirche* 53, 31-34.
- Wiggermann, Frans A.M., 1998, "Art. 'Nackte Göttin' A. Philologisch", in: Diez Otto Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, Berlin & New York 1998, 46-53.
- Winter, Urs, <sup>2</sup>1987, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (Orbis Biblicus et Orientalis 53)*, Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Zwickel, Wolfgang, 1999, *Der salomonische Tempel*, Mainz.

Nachweise der Abbildungen (\* bezeichnet die Herkunft der gewählten Zeichnung)

- Fig. 1a-b** \*von Oppenheim 1939: Taf. 1; Bretschneider 1991a: Taf. 155 fig. 115; Ausschnitt der weiblichen Figur nach \*Keel <sup>5</sup>1996: 183 Abb. 278a.
- Fig. 2** Amiet et al. 1981: 358 fig. 65; \*Zeichnung: Barbara Connell nach Dia von Thomas Staubli.
- Fig. 3** \*Scholl 1998: 12 Abb. 4.
- Fig. 4** \*Margueron 1976: 206ff pl. IIa fig. 6-7; Bretschneider 1991a: Taf. 36 Abb. 31 Kat. No 36; Muller 2002: 49f fig. 54a-d.
- Fig. 5** \*Margueron 1976: 222 fig. 12; Bretschneider 1991a: Taf. 32-33 Abb. 29a-e Kat. No 34; Muller 2002: 70 fig. 64f-g.
- Fig. 6** Muller 2002: 222f fig. 222a-j; \*Zeichnung: Inés Haselbach.
- Fig. 7** \*Bretschneider 1991a: Taf. 84 Abb. 73a-b Kat. No 78; Muller 2002: 173-174 fig. 165.
- Fig. 8** Bretschneider 1991a: Taf.83 Abb.72 Kat.No 77; Muller 2002: 198 fig. 177; \*Zeichnung Inés Haselbach.
- Fig. 9** \*Bretschneider 1991a: Taf. 54 Abb. 46 Kat. No 51; Keel & Uehlinger <sup>5</sup>2001: Abb. 126]
- Fig. 10** \*Maeir & Dayagi-Mendels 2007: fig. 1.
- Fig. 11** Bretschneider 1991a: Taf. 90 Abb. 79a-b Kat. No 86; \*Keel & Uehlinger <sup>5</sup>2001: Abb. 188a; Muller 2002: 146 fig. 143 und 147 fig. 144.
- Fig. 12** Bretschneider 1991a: Taf. 92 Abb. 81 Kat. No 88; Muller 2002: 200 fig. 179; \*Zeichnung: Inés Haselbach.
- Fig. 13** \*Keel 1984: Abb. 41; Bretschneider 1991a: Taf. 91 Abb. 80a-b Kat. No 87; Muller 2002: 200 fig. 180.
- Fig. 14** Bretschneider 1991a: Taf 94 Abb. 83 Kat. No 90; \*Muller 2002: 199 fig. 178d.
- Fig. 15** \*Bretschneider 1991a: Taf. 95 Abb. 84a-b Kat. No 91; Muller 2002: 202 fig. 182.

- Fig. 16** Bretschneider 1991a: Taf. 93 Abb. 82 Kat. No 89; \*Muller 2002: 201 fig. 181.
- Fig. 17** Keel <sup>5</sup>1996: 145 Abb. 225; \*Schroer 1987a: 519 Abb. 24; Bretschneider 1991a: Taf. 63 Abb. 54 Kat. No 59.
- Fig. 18** \*Black & Green 1992: 23 Abb. 16.
- Fig. 19** Barnett <sup>2</sup>1975: pl. 74 S 210; Bretschneider 1991a: Taf. 152 fig. 108; Prag 1987: 126 fig. 7; \*Zeichnung: Ulrike Zurkinden.
- Fig. 20** \*Winter <sup>2</sup>1987: Abb. 308.
- Fig. 21** \*Winter <sup>2</sup>1987: Abb. 310.
- Fig. 22** Prag 1987: 124 fig. 2-3; Bretschneider 1991a: Taf. 149 fig. 100; \*Zeichnung: Ulrike Zurkinden.
- Fig. 23** Petrie 1906: No 103; \*Zeichnung Inés Haselbach.
- Fig. 24** Bretschneider 1991b: 29 Abb. 9; Donadoni Roveri et al. 1993: 92; \*Zeichnung Barbara Connell.
- Fig. 25a-b** Description 1809-1821, Antiquités IV pl. 9, 12.

# ‘Everything That Has Breath’: Animal praise in Psalm 150:6 in the light of ancient Near Eastern iconography

Brent A. Strawn & Joel M. LeMon<sup>1</sup>

*The final summons of the Psalter has long been viewed as its fitting climax. But to whom, or to what, does “everything that has breath” (כל הנשמה) refer? Some scholars posit that this phrase includes the nonhuman, animal world. Yet even those who espouse such a view are often at pains to provide evidence supporting this perspective. The present study builds upon previous work that has identified music making and praising in nonhuman communities elsewhere in the Psalms (e. g., Psalms 104, 148) and marshals additional support from ancient Near Eastern iconography and musical artifacts (e. g., musicians depicted with animals, zoomorphic musical instruments, and representations of animal musicians/orchestras). Together, these data lend further support to the oft-neglected theme of non-human praise in the Hebrew Bible. Psalm 150 – and v. 6 in particular – when seen in the light of the full evidence, supports that theme by means of the psalm’s evocation of creation language and its use of the specific idiom “everything that has breath.”*

## 1. Introduction

Psalm 150 – and thus the entire Psalter – concludes with a far-reaching call to praise:<sup>2</sup>

כל הנשמה תהלל יה הללו־יה

Let everything that has breath, praise Yah(weh)! Praise Yah(weh)!

---

<sup>1</sup> An earlier version of this paper was given in the Ecological Hermeneutics Consultation at the annual meeting of the Society of Biblical Literature, Philadelphia, Pennsylvania, November 2005. Our thanks go to Bill T. Arnold, William P. Brown, Martin J. Buss, Terence E. Fretheim, Kristen Helms, Patrick D. Miller, Carol A. Newsom, and Alan G. Padgett for their comments on earlier drafts. We also thank Jim Eisenbraun for making the English edition of Keel & Schroer, *fc* available to us at the eleventh hour.

<sup>2</sup> For Psalm 150 as conclusion to Book 5 and the entire Psalter, see, *inter alia*, McCann 1996: 1278.

While neither the psalm as a whole nor this specific verse is especially difficult, no small crux is found in the phrase *כל הנשמה*. To whom, or to what, does this phrase refer? There are two primary options: (1) either the psalm(ist) has the human community (exclusively) in view or (2) the scope is much larger than that and includes the animal world.

A survey of the literature shows that, while little explicit attention has been devoted to this question, scholars typically divide into two camps marked by these two options. The majority of scholars favor the first, which might be called the anthropocentric interpretation.<sup>3</sup> Artur Weiser, for example, argued that, in its present context among the list of instruments in vv. 3-5, *כל הנשמה* serves as a summary statement that exhorts the entire temple orchestra to praise (1962: 841). Felice Montagnini agrees, believing that the phrase refers to human instrumentalists – especially trumpet players – being called to praise God (1983: 111-13). Similarly, James L. Mays maintains that *נשמה* “designates the vitality of the physical life of the human being that comes from God” (1994: 450); *כל הנשמה* thus refers *only* to the human community. Comparable sentiments are found in other scholarly treatments of the psalm, whether those are of recent (e. g., Gerstenberger 2001: 458) or more classic vintage.<sup>3</sup> As an example of the latter, John Calvin’s remarks are instructive, especially as they comprise one of the lengthiest exegetical discourses on this issue in any commentary on the Psalms:

“As the word *neshamah* means *breath*, or *blowing*, and whatever is animate, or breathes, the words have been extended to every kind of living creatures...[so] that the declaration of God’s praise is assigned even to things wanting intelligence. But...we may very well suppose that the words have reference here to men....I am led to think of this for the following reason: As yet the Psalmist has addressed himself in his exhortations to the people who were conversant with the ceremonies under the law, now he turns to men in general, tacitly intimating that a time was coming when the same songs, which were then only heard in Judea, would resound in every corner of the globe.” (1979: 5:321; emphasis in the original)

Here Calvin briefly entertains the possibility that *כל הנשמה* includes animals as well as humans before quickly dismissing it (for decidedly theological reasons) in favor of the anthropocentric interpretation. Even so, that dismissed option – the second listed above, which we might call the ‘naturalistic interpretation’ – has nevertheless garnered a number of supporters.<sup>4</sup> And yet, even those who espouse this latter view are either not completely

<sup>3</sup> E. g., Perowne 1966: 2:487; Delitzsch 1889: 3:426; Briggs & Briggs 1906-07: 2:545.

<sup>4</sup> E. g., Anderson 1972: 956; Brown 2002: 165; Brueggemann 1984: 167; Dahood 1970: 359; Eaton 1967: 317; Fretheim 2005: 267; Kirkpatrick 1939: 833; Kraus 1993: 571; Limburg 2000: 505; McCann 1993: 56; 1996: 1278; Miller 2004a: 63; Osterley 1939: 588; Schaefer 2001: 345.

convinced of it or at pains to provide evidence supporting this position.<sup>5</sup> Perhaps it is the lack of evidence that has produced the lack of conviction. Whatever the case, the present study offers literary (§§2 and 4), iconographical (§3), and comparative evidence (§4) in support of the claim that *both humans and animals* comprise the community summoned to praise in the final climactic verse of the Psalter.

It should come as no surprise to readers of the present volume that Prof. Dr. Othmar Keel in his ground-breaking study of 1972 (= 1978: 59) already saw the pertinence of iconography to the interpretation of Ps 150:6 and included an image demonstrating as much (see at **fig. 18** below). As is often the case in that pioneering work, Keel saw things that few had seen before and catalogued a treasure trove of insights – even if he did not have space to develop them all – leaving further explication for his later works and the work of his students in the ‘Fribourg School.’ It is testimony to Keel’s scholarly acumen that the observations he made over thirty years ago (and which he continues to make) still bear fruit and prove worthy of additional study and attention. It is thus a great privilege and pleasure to dedicate this essay to Keel as a small token of our appreciation for him and his work, and as a small measure of our thanks for how he has opened our eyes such that we will never read or see the same way again.

## 2. כל הנשמה *in Context*

### 2.1. The Meaning of נשמה

The place to begin in assessing the meaning of כל נשמה is, of course, with the term נשמה itself.<sup>6</sup> Even a casual survey of instances of נשמה in the Hebrew Bible provides sufficient grounds to believe that the term includes

<sup>5</sup> See, e. g., Terrien 2003: 929: “The psalmist...invites for the praise of Yahweh anyone endowed with good breathing. No restriction is announced. The thrill of Yahweh’s presence is open to all, *possibly* sinners and aliens from the wide world, *perhaps* also birds and animals like those creatures ‘of sea and land’ that George Herbert summoned to praise the Almighty” (our emphases). The substantial literary prowess of Herbert aside, most scholars will not concede that his work constitutes proof of a similar belief in ancient Israel.

<sup>6</sup> The cognates are mostly late and derivative of Biblical Hebrew; none are especially helpful. They include: Syriac  $\sqrt{nšm}$  (“to blow, breathe, respire, exhale”); noun: *nešmā’/nēšamtā’* (“breath, breathing; a living being, soul”); Jewish Palestinian Aramaic *nīšmā* (“soul, breath”; note that נשמה רחייך, “breath of life,” is used in Neophyti at Gen 2:7; 7:15, 22; and 9:3); Jewish Babylonian Aramaic *nīšmā’* (“breath”) or *nīšmētā’* (“soul, person”), both from  $\sqrt{nšm}$  (“to breathe”). The latter noun is used of “all the souls of this world” (incantation bowl 67:9; 101:5; 753). Note also Mandaic *nīšimta* and Arabic *na-samat*. For discussion and further listings, see Lamberty-Zielinski 1999: 65-66; HALOT 2:730; Payne Smith 1998: 354; Jastrow 1992: 2:941; Sokoloff 2002a: 350, 779; 2002b: 753-54, 779.



animals – at least those kinds that breathe.<sup>7</sup> The specific action of breathing is shown to be at work in the root *nšm* itself, not only in the several passages where the nominal form is utilized, but also in the solitary instance of the verb in Isa 42:14b: “like a woman in labor I will groan, I will both gasp [ʿeššōm] and pant.”

The nominal instances of נשמה are obviously the most pertinent to the present discussion.<sup>8</sup> The term is not infrequently used of God in construct combinations (e. g., Job 4:9; 32:8; 33:4; 37:10; Isa 30:33).<sup>9</sup> In contrast, it is striking to note that only once do we hear of *nšmat ʿādām* (Prov 20:27). In this construction, אדם qualifies נשמה so as to clarify that it is human breath that is discussed. The need for this qualifier may provide evidence enough that נשמה by itself is not restricted to human beings. This preliminary impression on the basis of construct formulations finds further support in other instances of נשמה.

Genesis 2:7 (J) provides crucial support for this argument because God breathes (נָפַח) the “breath of life” (*nšmat ḥayyîm*) into the *ʿādām*-creature that God has formed from the dust of the ground (*ʿādāmâ*; cf. Miller 1978: 37-42 for the motif). Only then does the “earthling” (Trible 1978: 75-82) “become a living being” (היה + לנפש חיה). This divine in-breathing is decisive because only through God’s נשמה does the human become alive or, in Claus Westermann’s terms, does “just something (the mere body)” become “something quickened into life” (1994: 206). As H. Lamberty-Zielinski states: Yahweh “turns it into the *nepeš ḥayyâ* by means of his own *nšmâ*. It is thus in the *nšmâ* that J views the power that actually brings life to the human being” (1999: 67; similarly Wolff 1996: 60). This well-known claim is critical for the present discussion because it is only the *ʿādām*-creature that is said to receive Yahweh’s נשמה. While one could use this text to argue that humans alone have נשמה (or, at least, *Yahweh’s* נשמה), thus making them distinct from and superior to (other) animals, such an anthropocentric conclusion is neither necessary nor foregone. In fact, one could easily argue the exact opposite: that the animal world

<sup>7</sup> It is difficult, if not impossible, to be more precise since the ancient Israelites – like ancient peoples in general – “had no concept of Linnaean categories” (Wapnish 1997: 285; see also Whitekettle 2001). Admittedly, it seems unlikely *prima facie* that Israelites would have thought of fish having נשמה. Note, e. g., Gen 7:22-23, which mentions animals on “the dry land” (*ḥrbh*), “the face of the ground” (*ʾI pny ḥʾdmh*), and “the earth” (*ḥʾrṣ*). But see the discussion below and esp. note 14. See also Fretheim 2005: 364 n. 30 for the use of *nepeš* for animals and humans and for the observation that, in some texts (e. g., Genesis 1), even the land “is understood to be alive, with plants reproducing according to their kind and the waters bringing forth living creatures....The natural order is not understood to be passive; it shares in God’s creative activity.”

<sup>8</sup> Lamberty-Zielinski 1999: 66 indicates 24 occurrences in the Hebrew Bible, 1 in the Aramaic of Daniel (5:23), and 1 in Sir 9:13 (MS A: נשמתך).

<sup>9</sup> See Ringgren 1966: 109; and Lamberty-Zielinski 1999: 69 for the significance of these constructions for the belief that Yahweh protects life, and that all life depends, in turn, on Yahweh.

automatically has נשמה but the human being only receives it belatedly and secondarily insofar as the human being is not originally created as a “living being” (נפש חיה) but only as “dust from the ground” (עפר מן־הָאֲדָמָה).<sup>10</sup> In this light, נשמה might be seen as applying automatically and by default to the animal world and only derivatively to the human world.<sup>11</sup>

Additional support can be found in the other instances of נשמה in the Hebrew Bible. Indeed, Gen 7:22 (also J) explicitly mentions the *nišmat rū(a)ḥ hayyîm* “as the life-giving principle in reference to animals,” thereby demonstrating that the reception of *něšāmā* does not “account for any fundamental difference between human beings and the animal world”.<sup>12</sup> So while some scholars have maintained that *něšāmā* used with and for animals is only a later development in the history of the term’s etymology (e. g., Lamberty-Zielinski 1999: 68),<sup>13</sup> the texts examined thus far indicate, in fact, the opposite. In virtually every instance, נשמה is not restricted to human breath alone.

But what of those specific instances of כל (ה)נשמה that constitute precise parallels to Ps 150:6? The articular form occurs only twice in the Hebrew Bible: Ps 150:6 and Josh 10:40. The latter is a summary statement of Joshua’s war victories in the South (Josh 10:28-43), reporting his dutiful carrying out of the *ḥērem* (10:40; cf. vv. 28, 35, 37, 39). One might get the impression that כל־הנשמה here refers solely to humans, since the prior

<sup>10</sup> Cf. Gen 2:7 with 1:20, 21, 24, 30. This judgment reflects the current form of Genesis 1-3, of course; within the second creation account (J) itself, animals are not created until after the human creature (see 2:19).

<sup>11</sup> Note that the animals are explicitly designated as נפש חיה in Gen 2:19. (We see no reason to agree with O. Eissfeldt [in BHS] who sees in this phrase an addition; cf. Westermann 1994: 185.) Cognates add further support: in Syriac, animals are called *nāšēmay ʾāʾar* “breathers of air” (Payne Smith 1998: 354). Cf. also Syr *nāšūmā* ‘used of a bird’s beak or the nose/snout of a dog (ibid., 353). Note that Biblical Hebrew has a nominal derivative of *nšm* that refers to a kind of animal or animals: the *tinšemet*-animal referred to in Lev 11:18 = Deut 14:16 and in Lev 11:30. The former is often taken as a bird of some sort, with the latter a lizard or chameleon (BDB 675), but it is difficult to explain why the same word would be used to describe two very different animals (HALOT 4:1765). The Samaritan tradition apparently identified the former with *Numida meleagris* (helmeted guineafowl) and the latter with *Vormela peregusna* (marbled polecat); other Versions suggest otherwise (see ibid.). Jacob Milgrom understands the words as homographs referring to the white owl and chameleon (1991: 663, 672). The semantic relationship to *nšm* is not entirely clear – it probably has to do with the snorting or breathing noises the animals make (ibid.). It is possible that the *tinšemet*-lizard was thought to have survived on air (see BDB 675; Pliny the Elder, *Nat.* 8.51), but it is unclear if this would also apply to the *tinšemet*-bird.

<sup>12</sup> Lamberty-Zielinski 1999: 67; so also Stendebach 1970: 249, but *contra* Scharbert 1967: 22; Mitchell 1961.

<sup>13</sup> Cf. Syriac, where “without breath” (*dēlāʾ nēšamtā*) means “lifeless” (Payne Smith 1998: 354). Similar constructions are found in Aramaic and Mandaic.

verses mention only נִפְשֹׁת explicitly (10:28, 30, 32, 35, 37 [bis], 39).<sup>14</sup> Moreover, the four indefinite forms of כָּל-נִשְׁמָה (Deut 20:16; Josh 11:11, 14; 1 Kgs 15:29), which are equivalent (see HALOT 2:730), leave the same impression.<sup>15</sup>

Elsewhere, however, standard *ḥērem* operating procedure seems to have included killing animals (e. g., Josh 6:21; Deut 13:16; cf. 13:18; 1 Sam 15:3; cf. 15:9, 14). It is even possible that the delineation of spoil in Josh 11:14 and similar passages (e. g., Deut 2:35; 3:7; 20:14) is a clarification that, in these cases, the ban *did not* or *should not* extend to animals.<sup>16</sup>

At this point, we must not underestimate the importance of Gen 7:21-23, which makes clear that animals do have נִשְׁמָה and that these animals were wiped out – at least those that lived on the dry land or flew in the sky:

“All flesh that moved upon the earth died: birds, cattle, wild beasts, all swarming things that swarm upon the earth, and all humans. All that had the breath of the spirit of life [*kōl ʾāšer nišmat rû(a)ḥ hayyîm*] in its nose – from<sup>17</sup> all that was upon the dry ground – died. And he [God] wiped out all existence which was upon the face of the ground, from humans to cattle, to creeping things, to birds of the sky. And they were wiped off the earth. Only Noah and those with him in the ark were left.” (Gen 7:21-23).

If one objects that *kōl ʾāšer nišmat rû(a)ḥ hayyîm* in this passage is to be distinguished from כָּל-(ה)נִשְׁמָה, it might be offered in reply that the different formulation in Gen 7 is contextually determined: the qualification of נִשְׁמָה by רוּחַ חַיִּים, and its location in the animals’ noses (בְּאַפֵּי), is required by the context of the Flood narrative, full, as it is, with references to death and dying.<sup>18</sup> Whatever the case, the listing in vv. 21 and 23, which sur-

<sup>14</sup> In all of these verses, save Josh 10:39, נִפְשֹׁת is marked as definite (with ה־). Of course, animals too, at least by implication, are נִפְשֹׁת. See BDB 659; HALOT 2:712-13; Fretheim 2005: 364 n. 30; Gen 2:19; Ps 104:29-30; cf. Ps 66:9; and, with modifiers, Gen 1:20-21, 24, 30; 9:10, 12, 15-16; Lev 11:10, 46; Ezek 47:9; Job 12:10; etc.

<sup>15</sup> These texts, too, occur in war (*ḥērem*) contexts, with the exception of 1 Kgs 15:29, but the language there also evokes the *ḥērem* tradition in the actions of Baasha toward the house of Jeroboam.

<sup>16</sup> That is, while Josh 11:14 explicitly states that they took the livestock (*bhḥmh*) as booty, one might argue that this comment is present because otherwise the *ḥērem*-procedure (by itself) could indicate that the animals were also killed. On this point, note the syntax of the following clause, with *rq*, which clarifies that *only* the people were struck (all the main translations take *rq* as an adversative or exception clause of some sort: RSV, NIV, NASB, NJPSV/TNK, NRSV). Again, the clarification seems unnecessary if standard *ḥērem*-procedure did *not* include the killing of animals. Perhaps one should also note that *nʾrym hʾlh whbḥmh* n Josh 11:14 is missing in *Ö\**; see BHS.

<sup>17</sup> Could this be a partitive *min*? If so, it might be due to the fact that death comes only to breathers, with the implication that fish, too, had *nšmh*. Note that Gen 1:20-21 explicitly uses terminology of “living creature” (נֶפֶשׁ חַיָּה) for aquatic life. Perhaps the use of that terminology with נִשְׁמָה elsewhere, suggests a connection.

<sup>18</sup> Note *√gwʿ* in Gen 7:21; *√mwt* in 7:22; and *√mḥh* in 7:23 (bis).

rounds the reference to נשמה in v. 22, explicitly includes birds, cattle, beasts, swarming things, and creeping things alongside humans.<sup>19</sup> So, this statement in Gen 7 makes it clear that animals have נשמה. And this is true quite independent of the other texts (especially the *ḥērem* texts) and the difficulties they pose; moreover, it remains true regardless of whether or not the above arguments concerning those difficulties are deemed cogent.

To summarize to this point: the conclusion seems inescapable that animals have נשמה; if so, there is nothing to indicate that כל הנשמה in Ps 150:6 does not include animals and, in fact, the evidence seems quite to the contrary. In light of this evidence, we may end this section by puzzling over Hans Walter Wolff’s comments regarding the difference between the biblical portrayals of human and animal breath:

The breath of animals is never expressly mentioned [in the Hebrew Bible]; it is only in Gen. 7:22 that it is included according to the context. The business of all human breath is to praise God (Ps. 150:6)...Thus breath as the basic function of human life is to keep man bound together with his Creator and preserver, with the God of wrath and the God of mercy. (Wolff 1996: 60 = 1974: 98)<sup>20</sup>

These remarks recall and exemplify the anthropocentricity that drives so many commentators to see only a human ensemble of praise at work in Ps 150. But the above considerations already indicate that such a conclusion is neither necessary nor foregone. It is in no way clear why animals cannot join in concert with humans in the praise of God in Ps 150. Further data only reinforce this point.

## 2.2. כל הנשמה in the Context of Psalm 150

As important as etymology or general pattern-of-usage, if not more so, is the specific use of the phrase כל הנשמה in Ps 150. How does the phrase and its verse-context (v. 6) fit into the psalm as a whole? Or, said differently, are there additional reasons, inherent to Ps 150 itself, to suggest that כל הנשמה refers to more than human praise?

To begin with, we might note that the creation context at work in vv. 1-2 suggests that the chorus of praise includes animals as well as humans:

<sup>1</sup>Praise Yah!  
Praise God<sup>21</sup> in his sanctuary;  
Praise him in his mighty firmament.

<sup>19</sup> Note also “all flesh” (*kl-bśr*) in Gen 7:21 and “all existence” (*kl-hyqwm*) in 7:23.

<sup>20</sup> Cf. Lamberty-Zielinski 1999: 69: “The function of the *nšāmā* and thus also the task of human beings is ultimately praise of God (Ps. 150:6).”

<sup>21</sup> Syriac reads *lmry*’ (so also Jerome), which would suggest *yhwḥ*. However, the exact repetition of the DN is probably not original.

<sup>2</sup>Praise him in his strong deeds,  
Praise him according to<sup>22</sup> his exceeding greatness.

The first verse specifies the locale where Yahweh is to be praised: in God's "sanctuary" (בְּקִדְשׁוֹ) and in his "mighty firmament" (בְּרָקִיעַ עִזּוֹ). The former is a relatively transparent reference to the temple,<sup>23</sup> while the latter is the seat of Yahweh's celestial power and a part of the created order.<sup>24</sup> Together they form a merism, encompassing the earthly and heavenly realms wherein Yahweh is to be praised. They are also a merism comprising what Yahweh has created: both heavenly and earthly realities (cf. Gen 1:1: *hšmym...h'rs*). The creation theme is explicitly evoked by use of the term רָקִיעַ.<sup>25</sup>

In v. 2, God's "mighty deeds" (גְּבוּרָתָיו) and "his exceeding greatness" (רַב גְּדֻלָּתוֹ) may continue this evocation of creation. גְּבוּרָה, when referring to God's deeds, is found in connection with language about heaven (Ps 20:7; Isa 63:15) or both heaven and earth (Deut 3:24).<sup>26</sup> When applied to God more generally, it can be used in passages that mention the created

<sup>22</sup> A few MSS and the Syriac read the preposition *b-* ("in his exceeding greatness"). As with v. 1 (see previous note), the exact repetition is suspect for its smoothness. Even so, we are persuaded by those who see in Ps 150 a lack of the motivated praise found in other hymns where the reasons for praise are typically introduced by the particle *ky* (see, e. g., Pss 147:1, 13; 148:5, 13; 149:4). The *k-* in *krb gdlw* may be the closest Psalm 150 gets to such a formulation, but v. 2 is, in all actuality, at some distance from the *ky*-clauses of declarative praise formulations. We agree then, with those scholars who believe that what is characteristic of praise in the hymns – namely, *reasons* for praise – has in Ps 150 been incorporated into the *summons* to praise (see, e. g., Brueggemann 1984: 167; Allen 2002: 402-3; Kraus 1993: 570; *contra* Mays 1994: 449-50; McCann 1996: 1278). To come full circle, this observation could be taken as reason to emend *k-* in v. 2 to *b-* (with Syriac and the Hebrew MSS mentioned above), especially on the basis of graphic similarity in some periods of the square script. Regardless, the MT is clear and is slightly more difficult, so we read with it.

<sup>23</sup> See esp. *qdš* in Pss 20:3 (// to Zion); 60:8; 63:3; 68:25; 74:3 (which notes the presence of enemies in the sanctuary); 108:8; and 134:2. Other important references conjoin *qdš* with *hykl* (Pss 5:8; 11:4; 79:1 [// to Jerusalem]; and 138:2); with *hr* (Pss 3:5; 15:1; 43:3; 48:2; 87:1; 99:9; cf. 24:3; 78:54 [also with *gbwl*]); with *dbyr* (Ps 28:2); and with *byt* (Ps 93:5). Other collocations, of course, exist – for example, with *šmym* (Ps 20:7), *m'wn* (Ps 68:6), or *mrwm* (Ps 102:20). However, the fact that these latter occur less frequently and that they exist at all is evidence that *qdš* by itself or with other, non-heavenly qualifiers, designates the earthly temple. Cf. similarly, Terrien 2003: 928.

<sup>24</sup> Recall that *rqy'* occurs nine times in the first creation account (Gen 1:6-20). Note also Ps 19:2 which indicates that the *rqy'* declares the work of God's hands, i. e., creation.

<sup>25</sup> See the previous note. But mention of the sanctuary, too, evokes creation given the connections between creation motifs and temple symbolism (see, e. g., Brown 1999: 73-89, 385-88; Levenson 1985: 137-42).

<sup>26</sup> Other, less specific occurrences are found in Pss 71:16; 106:2; 145:4, 12.



**Fig. 1** Rock etching from the Negev, Late Bronze Age (Braun 2002: 74 illus. III.1b, c).



**Fig. 2** Ivory plaque from Megiddo, Late Bronze Age (Strawn 2005: fig. 3.14; Loud 1939: pl. 4 no. 2b).



**Fig. 3** Jug from Megiddo, late eleventh century BCE (Strawn 2005: fig. 3.79; Mazar 1976: fig. 4).

world.<sup>27</sup> The same is true of גִּדְּלָהּ.<sup>28</sup> In sum, creation language pervades vv. 1-2.

The structure of Ps 150 moves from the context (the ‘where’) of praise to the manner (the ‘how’) of praise. Verses 3-5 delineate a comprehensive listing, including virtually every instrument known in ancient music (see Braun 2002: 1-45; cf. Ps 98:5-6): horn (shofar), lute, lyre (v. 3); tambourine, strings, and pipe (v. 4); and cymbals of different types and sounds (v. 5). According to some scholars, this listing might do double-duty, indicating different musicians and musical groups that lie behind the instruments themselves.<sup>29</sup> While instruments typically require instrumentalists, the precise delineation of musicians goes without mention, making this interpretation somewhat uncertain.

Depending on the meaning of כל הנשמה, this listing might also be universal in scope. At the very least, different kinds of musical instruments (perhaps with associated musicians) and dance(rs) are invoked in vv. 3-5. Indeed, if כל הנשמה in v. 6 refers to more than just humans, then it might serve as an apt parallel to the opening verses which moved from the (earthly) temple to the (non-earthly) heavens. Said differently, the movement from the listing in vv. 3-5 to v. 6 could reflect the movement of v. 1, which encompasses both heaven and earth:

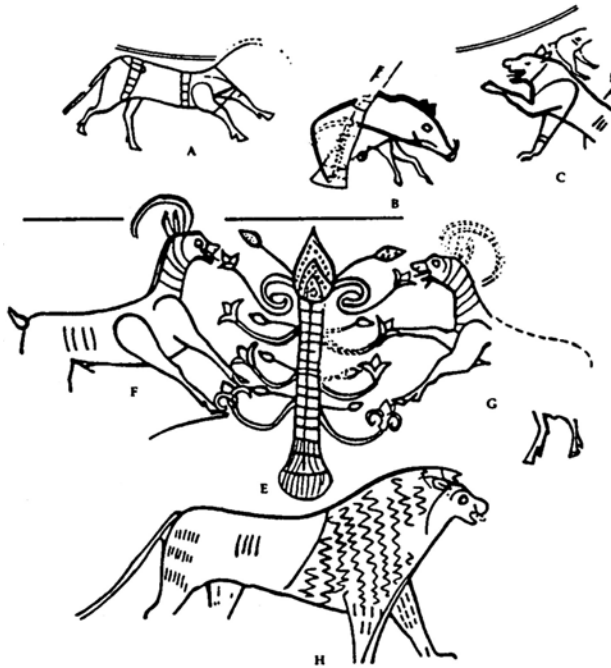
	Earthly Location Human (?) Entities		Heavenly Location Non-Human (?) Entities
1	קְדָשׁוֹ	>	רָקִיעַ עֶזְו
3-6	תִּקְעַ שׁוֹפָר, כִּנּוֹר, נֶבֶל, מַחֲוֹל, תֶּף, עֹגֶב, מִנִּים, צִלְצְלֵי-שֹׁמֵעַ, צִלְצְלֵי תְרוּעָה.	}	כָּל הַנִּשְׁמָה

This presentation suggests that vv. 3-6 (specifically, vv. 3-5 *cum* v. 6) reflects the structure of v. 1 in that it, too, moves from one (smaller) realm to another, more expansive one, with the end result being a comprehensive

<sup>27</sup> Ps 65:7, where *gbwrh* //  $\sqrt{kwn} + hrym$  is especially important in this regard. Cf. also the next note on God’s mighty acts at *yām sūp*.  
<sup>28</sup> Esp. Deut 3:24 (also with גִּבּוֹרָה; see above). Cf. also the exodus contexts in Deut 5:24; 9:26; 11:2; and the verbal root  $\sqrt{gd}$  in Ps 104:1. The point here is that the creating acts might be the same as the saving acts. Or, at least, the two are related in some ways. See also Deut 3:24; Pss 20:7; 71:16; 106:2, 8; and Job 26:12-14 – among others – where Yahweh’s “mighty deeds” are associated with his saving acts.  
<sup>29</sup> E. g., priests in v. 3a, Levites in v. 3b, and laity in vv. 4-5. See, e. g., Allen 2002: 404; Seidel 1981.



**Fig. 4a** Pithos A from Kuntillet Ajrud, Iron Age II (Beck 2002: 100: fig. 5; Keel & Uehlinger 1998: 213 illus. 220).



**Fig. 4b** Pithos A from Kuntillet Ajrud, Iron Age II (Strawn 2005: fig. 3.82; Keel & Uehlinger 1998: 211 illus. 219).



listing of the whole. If so, it would offer further support to the preceding considerations indicating that כל הנשמה in Ps 150:6 includes animals – non-human entities belonging to the larger world that includes, but extends beyond, humanity. Perhaps yet another piece supporting such an interpretation of נשמה is the term's use in Isa 57:16 (cf. also 42:5, with עַם) – a passage that witnesses an “unequivocal evocation of the creation events” (Lamberty-Zielinski 1999: 67).

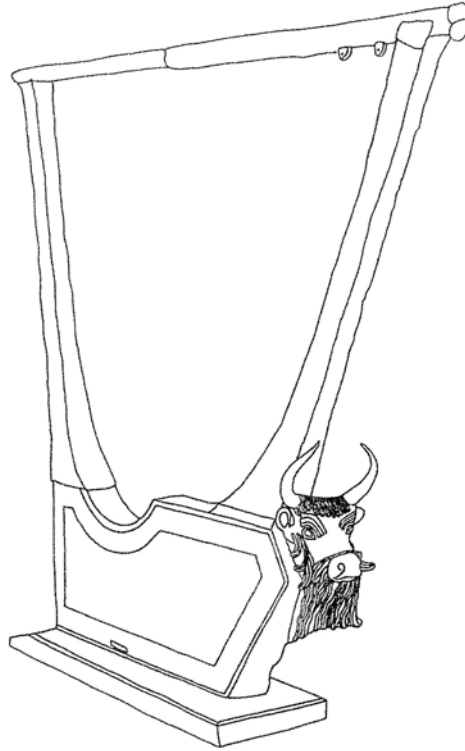
But, to return to where we began, scholarship is divided over the precise interpretation of נשמה in Ps 150:6 (and elsewhere). And, despite the more fulsome presentation here, the above data have been available before now, even if they have not always been well utilized in previous discussions. The question thus arises: are there other data to which one can turn in the quest to identify whom or what כל הנשמה specifies and includes? The visual and literary materials from the ancient Near East and ancient Israel/Palestine offer exactly such data. We begin with the iconographical evidence.

### 3. *Animals and Music in Ancient Near Eastern Iconography*

The iconographical evidence from the ancient Near East supports the contention that כל הנשמה refers to animals as well as humans and does so in a number of ways. Most generally, this material shows that animals are not at all out of place or unexpected in musical contexts. Indeed, as Joachim Braun states: “animals are among the most widespread *topoi* appearing in connection with music in Near Eastern iconography” (2002: 72). This connection between animals and music appears in at least three types of representations: (1) images that portray musicians juxtaposed with animals; (2) zoomorphic musical instruments; and (3) scenes in various media that depict animal musicians and/or animal orchestras. Each of these image-types witnesses musical motifs (i. e., instruments or musicians) with animals in the same iconographic context. Such scenarios lend support to seeing Ps 150 as a literary correlate: a list of musical instruments in vv. 3-5 that precedes a call for humans and animals to praise Yahweh (v. 6). Each of the three representations is taken up in turn below.

#### 3.1. *Scenes Juxtaposing Animals and Musicians*

The juxtaposition of animals, musical instruments, and musicians appears frequently in the iconography of ancient Israel/Palestine. An early example can be found in a rock etching discovered in the central Negev by Emmanuel Anati (1955). It shows two seated lyre players faced by a four-legged animal (**fig. 1**). The carving also depicts several dancing male fig-



**Fig. 5** Golden bull headed lyre (restored) from Ur, ca. 2450 BCE (Schroer & Keel 2005: 300 fig. 203; Rashid 1984: 30-33 and Abb. 2-3).



**Fig. 6** Tomb painting from Theban tomb 113 of Kynebu, Twentieth Dynasty (Manniche 1991: 53 fig. 30).

ures, possibly with smaller handheld musical instruments of their own.<sup>30</sup> Though scholarly opinion varies widely on the dating of this picture, Braun has argued on the basis of lyre-typologies that the etching comes from the first half of the second millennium BCE (2002: 71-75).

Another juxtaposition of musicians and animals occurs on the slightly later LBA II / IA I ivory plaque from Megiddo, which depicts a lyre-player next to a bird in flight (**fig. 2**). Two other birds appear in the scene, as well, surrounding the cherubim throne. Also from IA I Megiddo is the famed 'Orpheus' jug, which depicts a procession in which a single lyre-player strides amidst four-legged animals, birds, fish, and one crustacean (**fig. 3**). Yet another example of animals and musicians appearing together in iconography from ancient Israel/Palestine is the later (IA II) but well-known Pithos A from Kuntillet 'Ajrud (**fig. 4a**) that shows a seated lyre-player along with two Bes figures and a cow suckling a calf. On the same pithos are caprids grazing on a stylized tree, a lion, and other partially preserved animals including a leopard, another cow, and (probably) a boar (**fig. 4b**).<sup>31</sup>

Depictions of animals and musicians in the same scene also occur outside ancient Israel/Palestine, though evidently with less frequency.<sup>32</sup> A terracotta plaque from Nippur, for example, dating to the Old Babylonian period (18th-16th c. BCE), shows a lutenist flanked by a (barking?) dog and a pig (**pl. XXXIII:1**). New Kingdom Egypt provides a further example, with a faience bowl depicting a kneeling woman strumming a lute with a monkey playing at her side (**pl. XXXIII:2**).

### 3.2. Zoomorphic Musical Instruments

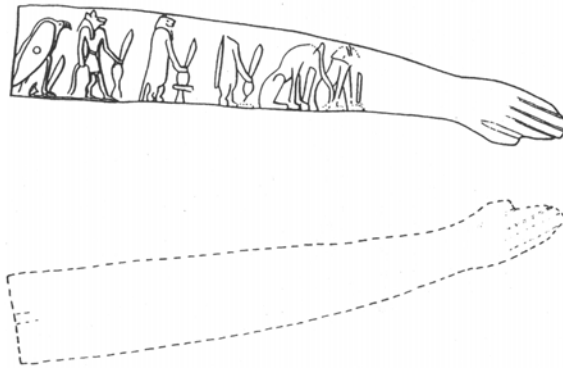
In addition to musicians depicted with animals, the archaeological record has also yielded a large number of instruments decorated with animal images as well as musical instruments in the shape of animals. Still other images contain depictions of these zoomorphic instruments.

Clay rattles are among the most common zoomorphic instruments of the ancient Near East. These rattles are particularly prevalent in ancient Israel/Palestine during the Bronze and Iron Ages (**pl. XXXIII:3a-c**; see Braun 2002: xxviii-xxx, table 1). Of the zoomorphic rattles, the bird shape is most common (Braun 2002: 102-103). Similar rattles are known from Old Babylonian Mesopotamia (1500-1000 BCE) in a variety of forms including rams, dogs, fish, chickens, pigs, and bears (see Rashid 1984: 98-99 and Abb. 97-100).

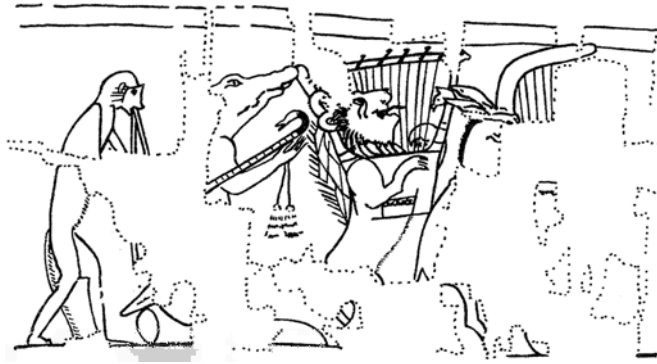
<sup>30</sup> Braun posits that the whole tableau may represent a hunting ritual, animal worship, or even the taming of animals (2002: 72).

<sup>31</sup> For dating and iconographic analysis of the Kuntillet 'Ajrud *pithoi*, see Beck 2002; cf. Braun 2002: 151-54; Keel & Uehlinger 1998: 210-48.

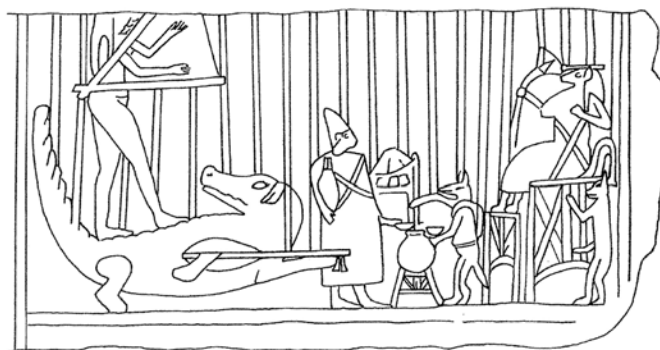
<sup>32</sup> See Rashid 1984: 104-105 Abb. 110; Braun 2002: 147 overstates the lack of Mesopotamian evidence.



**Fig. 7** Ivory clapper from Ugarit; Late Bronze Age (Caubet 1996: 29 fig. 4).



**Fig. 8** Papyrus, Nineteenth Dynasty (Flores 2004: pl. 17b; Hickmann 1961: 33 Abb. 9).



**Fig. 9** Sandstone relief from the temple at Medamud, Twenty-fifth dynasty (Flores 2004: pl. 21a; Brunner-Traut 1979: fig. 5; Hickmann 1961: 33 Abb. 100).



**Fig. 10** Painted ostrakon from Deir el Medina, Ramesside Period (Flores 2004: pl. 18a; Manniche 1991: 113 fig. 68).



**Fig. 11** Painted ostrakon from Deir el Medina, Ramesside Period (Flores 2004: pl. 15d).



**Fig. 12** Painted ostrakon from Deir el Medina, Ramesside Period (Flores 2004: pl. 14a).

Portions of zoomorphic chordophones have survived, as have representations of these instruments on other artifacts – suggesting that they were well-known in the ancient Near East. Among the several lyres unearthed in Leonard Woolley’s excavation of the Royal Cemetery at Ur were several bull-headed lyres (e. g., **fig. 5**, ca. 2450 BCE) and a “boat shaped lyre” with a perched stag (see Woolley 1934: pls. 104-21; cf. 1982: 51-103; Rashid 1984: 30-37 and Abb. 2-5; cf. 38-39 Abb. 6-7; 42-43 Abb. 9-10). Depictions of bull-headed lyres are attested on Sumerian cylinder seals (e. g., **pl. XXXIV:1**, ca. 2450 BCE),<sup>33</sup> and on an elaborate presentation scene on the so-called ‘Royal Standard of Ur’ (**pl. XXXIV:2**, ca. 2450 BCE).<sup>34</sup> Lest one think that such zoomorphic lyres are only early and only Mesopotamian, mention should be made of depictions of the same in tomb decorations from New Kingdom Egypt (e. g., **fig. 6**), as well as on various papyri (see below).<sup>35</sup>

An interesting piece from Ugarit also deserves mention here: an ivory clapper shaped in the form of an outstretched arm decorated with images of animals (**fig. 7**). The animals on the ‘arm’ process toward the ‘hand’ and seem to mimic cultic personnel, with each one carrying a knife in its paw/claw. This piece is something of a hybrid between the two categories discussed thus far: on the one hand, it represents a juxtaposition of animals and human musicians; on the other hand, it represents the use of animals in decorative ways on instruments. Before taking leave of this second category, we might note that the connection between animals and musical instruments may be found at Ugarit in lexical form as well as in the plastic arts. Note the use of *rimt* in KTU<sup>2</sup> 1.101:17 where it is parallel to *knr* (see also KTU<sup>2</sup> 1.3 iii 4; 1.7:22). Several scholars (e. g., Wyatt 1998: 76 n. 36; 390 n. 16; Watson 1996: 73-84; cf. DUL 2:723-24) posit that the word refers to a ‘bull-shaped instrument,’ from the root  $\sqrt{r'm}$ , whence comes the word for ‘wild bull, buffalo’ (*rum*).

### 3.3. Animal Musicians/Orchestras

The final category of images that is pertinent to the present investigation is the representation of animal musicians and what might be called animal

<sup>33</sup> Another example is the gold cylinder seal from the Ur Cemetery (Woolley 1934: fig. 23).

<sup>34</sup> A terracotta model of a bull-lyre from Nippur (Ur III), now in the Oriental Institute Museum, also attests the prevalence of this type of zoomorphic cordophone. See Rashid 1984: 66-67 Abb. 46; also, in other media, *ibid.*, Abb. 45; 60-61 Abb. 36.

<sup>35</sup> For other examples of the duck and/or antelope lyres in tomb paintings see Theban tombs 113, 135, and 341 (Nineteenth-Twentieth Dynasties) in Manniche 1991: 48 fig. 26; 1975: 75 and pl. VI fig. 12. For an example of a zoomorphic lyre on an erotic papyrus see Turin Papyrus 55001 (Manniche 1991: 108 fig. 64; Omlin 1973: 36, 43 and pl. XIII). For an exquisitely preserved horse-headed lyre from Late Period Thebes, see Ziegler 1982: 259-60 and fig. 365.

orchestras. In Egypt, a Turin papyrus from the Nineteenth Dynasty depicts animals engaged in a wide range of human activities including playing musical instruments (**fig. 8**).<sup>36</sup> The animal orchestra includes a monkey playing the pipe, a donkey playing a harp, a crocodile playing a zoomorphic lute, and a lion playing a zoomorphic lyre.<sup>37</sup>

Animal musicians similar to those from the Turin papyrus appear in other contexts. The lutenist-crocodile, for example, appears in a Twenty-fifth Dynasty sandstone relief from the temple at Medamud (**fig. 9**). A painted limestone ostrakon from Deir el Medina in the Ramesside period shows a trio of two foxes and a goat with a lyre and a pipe (**fig. 10**). The monkey-musician also appears elsewhere in other media, especially in limestone ostraca, where monkeys play both pipes and lyres (e. g., **figs. 11-12**).<sup>38</sup> In addition to these items, excavations at Amarna have yielded several small figurines of monkeys playing lyres.<sup>39</sup>

While these depictions are especially common in Egyptian materials, animal musicians also appear in Mesopotamian iconography. The great bull-headed lyre from Ur depicts music-making animals in the lapis lazuli panel on the front of the sounding box (**fig. 13**). In this scene, a donkey plays a bull-headed lyre. A bear stands by, holding the lyre, while a smaller animal of undetermined species shakes a sistrum.<sup>40</sup> Another animal orchestra appears on a cylinder seal impression from Ur, dating to 2800 BCE (**fig. 14**). In this piece, donkeys play a harp and a pair of clappers in a context where various animals take on human roles, specifically those of cultic personnel. Finally, much later, not to mention much closer in proximity to ancient Israel, are the ninth-century orthostats from Tel Halaf which also

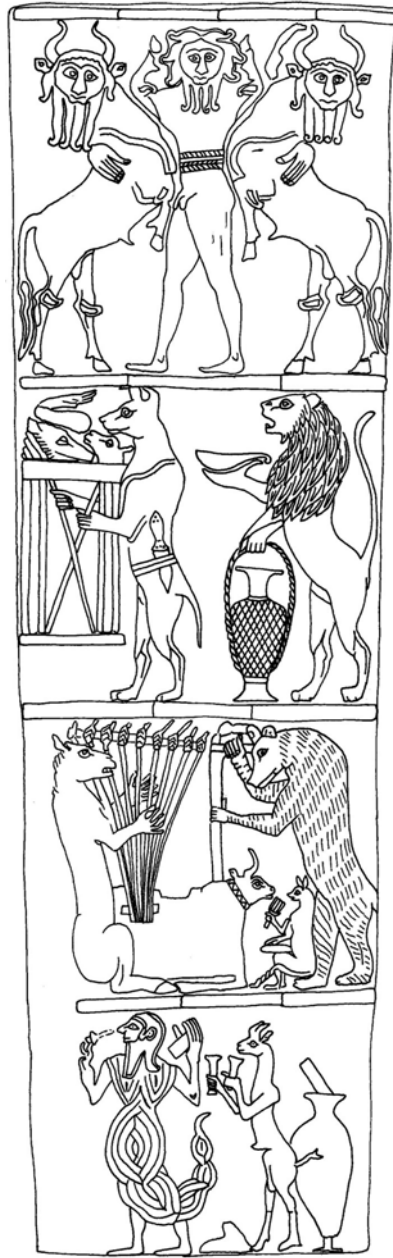
<sup>36</sup> Flores 2004: 246 points out that the same compliment of instruments – harp, lyre, lute, and double-flute – are pictured here as in depictions of human orchestras. The animal musician motif occurs much earlier than Dynasty Nineteen; note, e. g., the pipe-playing animal on the predynastic palette in Hickmann 1961: 18-19 Abb. 1.

<sup>37</sup> For the zoomorphic instruments, see above. Emma Brunner-Traut (1979: 11-18) maintains that the unusual and somewhat humorous depictions of animal orchestras are meant to illustrate popular satirical fairy tales in which the basic characters are animals who mimic human activities in a 'Topsy-Turvy World.' See also Flores 2004: 233-55 and the discussion below. For a general treatment of the animal orchestra that traces the motif into the Middle Ages, see Galpin 1970: 56-58. For the misericords and the animal-as-musician scenes they often contain, see Grössinger 1997: esp. 55 pls. 80-82, 98 pl. 141, 118 pl. 163.

<sup>38</sup> See Flores' thorough discussion and catalog of these objects in 2004: 243-46, pls. 14a-c, 15a-g, 16a-e.

<sup>39</sup> See, e. g., Silverman 1982: 280-81 fig. 386; Frankfort & Pendlebury 1933: pl. 31.3; Breasted 1948: pl. 83a.

<sup>40</sup> This scene is the third of four, which, taken together, may be a representation of a Tammuz cult ritual, in which the world is in symbolic disarray because of the death of Tammuz. See Rashid 1984: 40; Naudts-Coppens 1998; Moortgat 1949: 59-60.



**Fig. 13** Inlaid panel of the sound box of the “Great Bull Headed Lyre” (cf. **fig. 5** above) from Ur, ca. 2450 BCE (Strawn 2005: fig. 4.316; Rashid 1984: 41 Abb. 8; Wooley 1934: pl. 105; Flores 2004: pl. 20a).

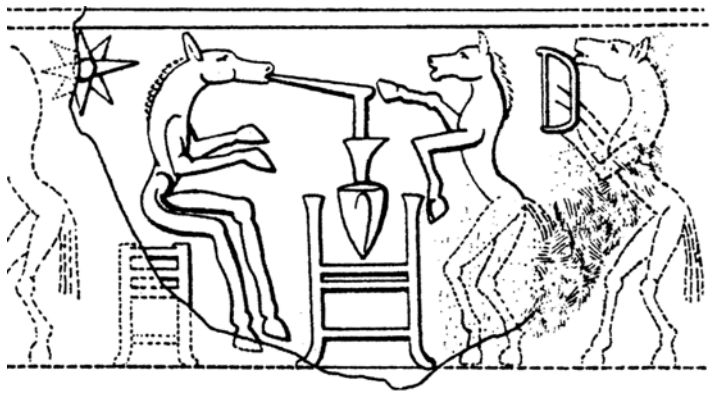




**Fig. 14** Cylinder seal impression from Ur, ca 2500-2350 BCE (Flores 2004: pl. 19a; cf. Zettler & Horne 1998: 57 fig. 42; Rashid 1984: 53 Abb. 30; Naudts-Coppens 1998: 136 fig. 2).



**Fig. 15** Orthostat from Tel Halaf, ninth century BCE (Strawn 2005: fig. 4.317; Flores 2004: pl. 20b).



**Fig. 16** Seal impression from Nimrud (Fort Shalmaneser), Neo-Assyrian Period (Oates & Oates 2001: 224 fig. 137).

depict animal orchestras (**fig. 15**), attesting to a long-enduring tradition.<sup>41</sup> Further evidence testifying to the same is offered by a Neo-Assyrian seal depicting a horse harpist (**fig. 16**).

One should pause at this point and consider the meaning and significance of these animal orchestras, generally-speaking, especially as a number of scholars have argued that such presentations are mostly or solely for humorous effect, perhaps illustrating folk tales of various sorts.<sup>42</sup> If such interpretations could be proven, it is possible that they would disqualify the use of these images for the thesis argued in the present study. Such a conclusion is not unavoidable, however, for several reasons. First, it should be stated that 'humorous' or 'folktale' interpretations are not yet definitive. The precise interpretation of these images and their possible relationship to humor or various fables remains uncertain. In fact, the presence of similar 'topsy-turvy' motifs in various literary texts (e. g., *The Prophecies of Neferti*, *The Complaint of Khakheperre-sonb*, *The Admonitions of Ipuwer*), demonstrates that the dramatic reversal of roles in the face of (for the Egyptian texts) the dissolution of Maat is no laughing matter – or, at least, it is not only that. Instead, if this is comedy, it is *serious* comedy, perhaps with didactic intent.<sup>43</sup> Second, said interpretations of animal orchestras could, themselves, be heavily anthropocentric (how could they be otherwise?) – that is, since the animals are doing something *like* humans, these depictions must have something to do with *us* humans. But this conclusion, too, is not a necessary one. Since the images concern animals, at least some of them can be interpreted as relating to the animal world, even if the animals are portrayed in anthropomorphic fashion. Third and finally, even if ancient Near Eastern animal orchestras do have their origin in fable or humor, this need not negatively impinge on the possible animal presence in Ps 150:6. Ps 150 is clearly not a folktale or a humorous piece of literature, but if animals – even animal instrumentalists – are present in Ps 150:6, it could be an instance of the taking up (or, perhaps better, the subsuming) of that motif in

<sup>41</sup> A photo of the smaller orchestra appears in Naudts-Coppens 1998: 138. See also Hickmann 1961: 36-37 Abb. 14; and Flores 2004: pl. 21c for the continuation of musician-animals in much later Ptolemaic Egypt (second century BCE). Note Rashid 1984: 106-107 Abb. 119 for a Neo-Babylonian cylinder seal with animal instrumentalist.

<sup>42</sup> These options are sometimes thought to be incompatible, the former associated with "whims of the moment," the latter "grounded in particular stories" (Flores 2004: 234). For discussion see *ibid.*, 233-55 and the literature cited there; also Brunner-Traut 1955; Houlihan 2002: 123-26; Root 2002: 180-83; and Foster 2002: 287-88.

<sup>43</sup> Cf. Flores 2004: 247-48, 252 for additional discussion; note also the didacticism at work in the later English misericords (Grössinger 1997: 173).

the final, climactic – perhaps even eschatological?<sup>44</sup> – praise of the Psalter.<sup>45</sup>

It is worth underscoring at this point that Ps 150:3-6 does not explicitly indicate that the instrumentalists or dancers are *human* – or, at least, *only* human.<sup>46</sup> Indeed no human actors are specifically marked anywhere in the psalm. Given the many iconographic depictions of animals involved in music-making, perhaps even dancing, might the psalmist's omission of humans be intentionally ambiguous so as to allow the reader to imagine that animals – even animal musicians – are involved? Though impossible to say with certainty, the iconography makes this a tantalizing possibility – one that is strengthened, perhaps, by the observation that **figs. 1-4** and **pls. XXXIII:1-2** demonstrate that animals are often present even when the musicians are exclusively human. What is certain, therefore, is that interpretations of Ps 150:6 that would disallow animals given the prior list of instruments – “all of which obviously appertain to man [*sic*]” (Mitchell 1961: 184) – must be deemed erroneous.<sup>47</sup>

In sum, when taken as a whole, this iconographic evidence, which ranges from earliest times through the Iron Age and spans the entire ancient Near East including finds from ancient Israel/Palestine itself, evidences a close relationship between music and animals. Insofar as the iconography demonstrates that animals are not infrequently associated with music

<sup>44</sup> See Childs 1979: 517-18; Mitchell 1997; cf. Westermann 1994: 176-77.

<sup>45</sup> One might compare Brown's interpretation of the animals in Psalm 148 in light of the frequent portrayal of the wicked and enemies as animals throughout the Psalter: “The metaphorical power of animal imagery that pulses throughout the Psalter finds its fitting conclusion in Psalm 148. As the nations join Israel in common worship, so the animals relinquish their enmity with human beings, and also *mutatis mutandis*, the wicked vis-à-vis the psalmist. As the animals of the wild were made culpable by (metaphorical) association with the wicked throughout the Psalter, so now the wicked are implicated in the animals' praise of YHWH. Viewed from another angle: as chaos – metonymically represented by the ‘sea monsters’ and Leviathan, on the one hand, and political conflict on the other – is redeemed in praise and play, so also are the wicked from their wickedness” (2002: 164-65).

<sup>46</sup> **חול** need not imply humans only. The verb is used of the sea (e. g., Isa 23:4), of the birthing of hinds (Job 39:1; 29:9), of the north wind bringing forth rain (Prov 25:23), and of the earth itself in travail (Isa 66:8). See BDB, 297; HALOT 1:297; 2:568-69. To be sure, in such cases, scholars have typically thought that the verb is not about dancing but about writhing in pain (so, e. g., BDB) and several of the contexts make such a negative connotation clear. But perhaps this is not true for every non-human instance of the verb; *mḥwl*, at least, could be used of personified entities, as is clear from Jer 31:4 where it describes *btwlt ysr'l*. Whatever the case, the use of the same root indicates a semantic and conceptual linkage between the movements of dance and pain, whoever the subject. See §4 below for animals said to be dancing in praise to the gods in Egyptian hymns; for images beyond those included here, see Flores 2004: esp. 240 and pls. 9b, 16c-e, 18b, 19d-e.

<sup>47</sup> Mitchell 1961 admits that the case of Ps 150 is inconclusive. In fact, the present study shows that Ps 150:6 is hardly a “neutral” witness (1961: 186) and that it offers proof to disprove Mitchell's largely anthropocentric interpretation of *nēšāmā*.



**Fig. 17** Scaraboid from Achsib, 9th-7th c. BCE (Keel 1997: 72-73).

and musical instruments, it provides additional support for the reasonableness of the claim that the final call to praise in Ps 150 might include animals. Even so, the case is not yet closed because the conjunction of animals with music is not a *necessary* one. There are, after all, *human-only* music- and worship-depictions in ancient art. Thus, the iconography, while highly suggestive, is not yet definitive. One more important repository of data must be considered: the motif of animal praise in the ancient Near East and in the Hebrew Bible.

#### *4. Animal Praise in the Ancient Near East and in the Hebrew Bible*

To put the matter simply: if Ps 150:6 does indeed include animals in its call to praise, it would not be alone. The trope of animals praising the divine is a well-established one, both in the Hebrew Bible and the ancient Near East. Given the extent of the evidence, Terence E. Fretheim is correct when he states that “nature’s praise would not have sounded strange to Israel’s ears” (Fretheim 1987: 24 = 2005: 259).<sup>48</sup> We begin with the ancient Near Eastern materials.

##### *4.1. Animal Praise in the Ancient Near East*

From Egypt comes both artistic and textual depictions of baboons praising the solar deity at his rising and setting.<sup>49</sup> The east wall of the burial cham-

<sup>48</sup> Fretheim identifies some fifty instances of non-human praise in twenty-five contexts, fourteen of which are psalms (2005: 249; 267-68). For ancient Near Eastern precedents, see also Hillers 1978: 323-34.

<sup>49</sup> For the motif of the worshipping baboon, as well as its connections to Thoth, Re, and other associations, see Kessler 2001: 430.

ber of Sennedjem at Deir el-Medina (Theban Tomb I; Nineteenth Dynasty) presents a typical scene (Robins 1997: 185 pl. 218), as does a relief at Medinet Habu (also Nineteenth Dynasty), where baboons are pictured worshipping alongside Ramesses III (Wilkinson 2003: 196). The image of baboons worshipping the sun disk also appears in the Amarna period, as in a limestone relief recovered from Karnak (**pl. XXXIV:3**). This motif of primates at praise is even found on scarabs from ancient Israel/Palestine (**fig. 17**; see Keel 1997: 72-73, 602-603). A New Kingdom hymn to Amun-Re ‘textualizes’ representations like these:

One who rises from the eastern horizon,  
Goes down in the west,  
Who overthrows his enemies  
According to his daily custom;  
Whose eyes have raised up Thoth  
That he may bring him peace through godly power,  
In whose perfection gods delight  
In whom the baboon exalts in his rejoicing.  
(Foster 1995: 64; Cairo Hymns to Amun-Re; Papyrus Boulaq XVII)

Other animals join with baboons in adoring the sun god, as in this portion of a hymn to Re:

The Souls of Heliopolis praise him  
The Souls of Pe and Nekhen lift him high.  
Baboons give veneration to him,  
And with one voice small creatures worship him.  
(Foster 1995: 84; Papyrus of Qenna version II)

Still other New Kingdom texts record animal praise, as in the following hymn to Amun-Re:

The trees sway their bodies before him,  
Turned toward the One, their arms wide with blossoms;  
The scaly ones dart about in the water,  
Come out of hiding for love of him;  
The small beasts leap before him,  
Birds dance with extended wing.  
(Foster 1995: 70; Leiden Papyrus I 350 recto)

The *Great Hymn to the Aten* from the Tomb of Aye (ca. 1350-1334 BCE) provides a final example of this motif:

Birds fly from their nests,  
Their wings spread wide in praise of your Person;  
All the small beasts leap about on their feet,  
And all who fly up or settle to rest

Live because you have shone upon them.  
(Foster 1995: 104)

The many parallels between the *Great Hymn to the Aten* and Psalm 104 have long been noted by scholars (see, e. g., Dion 1991). Whatever the precise relationship between the two compositions, it suffices here to simply point out the similarities between these two hymns with respect to the issue of animal praise. This connection leads directly into a discussion of animal praise in the Hebrew Bible, and especially in the Psalms.

#### 4.2. Animal Praise in the Hebrew Bible, Or, כל הנשמה in the Context of the Psalter (and Beyond)

Psalm 104 is certainly not the only psalm to speak of the relationship of God and the animal world, but it holds something of a preeminent place insofar as it presents an extensive listing of the elements of nature attuned to God, the author of all life.<sup>50</sup> Yahweh provides water for every wild animal (Ps 104:11) and places for refreshment near which birds can roost (v. 12). Yahweh also provides grass for cattle (v. 14), mountains upon which goats can live and find refuge (v. 18), and food for young lions (v. 21). Indeed, sea creatures (vv. 24-28), birds, and animals all “hope” (√*sbr*)<sup>51</sup> for Yahweh to give them food (v. 27) and depend on Yahweh for their very breath (רוח; v. 29).<sup>52</sup> In brief, Psalm 104 recounts a relationship between creation and Creator such that all animals depend on Yahweh for their life and sustenance and do so with the vocabulary of prayer.<sup>53</sup> It is thus not surprising to find another psalm utilizing the language of salvation: “you save [√*ysp*] humans and animals [√*wbhmlh*] alike, O LORD” (Ps 36:7b)

Before proceeding, it is important to observe that non-psalmic texts also know of this point. Consider Joel 1:20, where animals look to God in the wake of disaster:

<sup>50</sup> See, e. g., Limburg 1994; Brown 2006; Miller 2000b = 2004b: 178-92.

<sup>51</sup> A close parallel usage, presumably of human subjects, appears in Ps 145:15. Instances of the root elsewhere in the Psalter suggest connotations of communion with the divine, worship, and prayer (see Pss 119:116, 166; 146:5; cf. also Isa 38:18).

<sup>52</sup> But note the variant in 11QPs<sup>a</sup> (frg. E 2.8): רוחכה (see Flint 1997: 98). The Qumran reading might be explained as harmonization with v. 30. One should read with MT as the more difficult text. In general, this verse (and its use of √*ysp*) bears some resonance with the Genesis materials discussed above.

<sup>53</sup> Esp. via √*sbr* (see note 45 above). The same reliance of animals upon God for sustenance appears in Ps 147:9 (see below). For an ecological reading of Ps 147, see Limburg 2003.

Even the beasts of the field long [ $\sqrt{\text{'rg}}$ ]<sup>54</sup> for you  
 For the watercourses are dried up  
 And a fire has devoured the pastures of the wilderness.

In this verse, too, a biblical poet characterizes God as being in relationship with non-human creation (see Fretheim 2005: 262), and this relationship includes communication and care. Note also Job 38:41:

Who provides the raven with its food  
 when its young cry out [ $\text{yēšawwē'ū}$ ] to God  
 and wander about without food?

The answer, of course, is God – the God who listens to prayers,<sup>55</sup> including those that come from non-human mouths.<sup>56</sup>

Together, Psalm 104, Joel 1, and Job 38 demonstrate that animals rely on God, calling out to God in hope and need, in lament and petition (cf. also Jonah 3:7-8). And, if animals can hope ( $\sqrt{\text{'sbr}}$ ) and petition ( $\sqrt{\text{'rg}}$ ) in biblical texts, then it should come as no surprise that they, like humans, can also praise.

Psalm 148 paints the most vivid picture of such praise.<sup>57</sup> In it, the entire created order comes together to utter a glorious, polyphonic hymn to Yahweh. While other psalms contain short statements exhorting the earth to praise,<sup>58</sup> Ps 148 expands such statements with its listing of heavenly bodies, geological elements, people, and, notably, animals – all of which join in the praise of God. With respect to the animal world, the psalmist specifically calls upon sea monsters, wild animals, cattle, creeping things, and flying birds to praise Yahweh “from the earth” (vv. 7, 10).

A late reflex of this same sentiment is found in the Song of the Three Young Men, which itself seems to be an expansion of Ps 148 (Moore 1977: 42-44, 73):

<sup>54</sup> The only other instance of this verb in the Hebrew Bible, at Ps 42:2, makes clear that the longing in question has connections to prayer and the life with God. In both Psalm 42 and Joel 1, the Syriac reads “to cry” ( $\sqrt{\text{'g'}}$ ) – an interpretation that is also found in Luther and the Rabbis (see HALOT 2:881). Note that, in the *Peshitta*,  $\sqrt{\text{'g'}}$  often translates  $\sqrt{\text{z's'q}}$ , one of the most important verbs for prayer in distress. See, e. g., Gen 4:10; Payne Smith 1998: 75; and, more generally, Boyce 1988.

<sup>55</sup>  $\sqrt{\text{'sw'}}$  occurs often in the Psalms and Job (see, e. g.: Pss 5:3; 18:7, 42; 22:25; 28:2; 30:3; 31:23; 72:12; 88:14; 119:147; Job 24:12; 30:20; 35:9; 36:13).

<sup>56</sup> Rounding this list out further are: Ps 102:7-8, where a human psalmist laments, but does so by means of various bird metaphors; and Zech 11:2 where trees are called upon to wail ( $\sqrt{\text{'y/l}}$ ). For both texts, see Brown, *fc.*; more generally on animal praise, see Keel & Schroer, *fc.* 55.

<sup>57</sup> See Brown 2002: 162-66; Keel & Schroer, *fc.* 145-47, 152.

<sup>58</sup> E. g., Ps 96:1: “Sing to Yahweh a new song! Sing to Yahweh all the earth!” Other examples of such short calls to earth’s praise occur in Pss 66:1; 97:1; 98:4; 100:1; Isa 42:10-12.

Bless (εὐλογεῖτε) the Lord, you whales and all that swim in the waters;  
sing praise (ὑμνεῖτε) to him and highly exalt (ὑπερυψοῦτε) him forever.  
Bless (εὐλογεῖτε) the Lord, all birds of the air;  
sing praise (ὑμνεῖτε) to him and highly exalt (ὑπερυψοῦτε) him forever.  
Bless (εὐλογεῖτε) the Lord, all wild animals and cattle;  
sing praise (ὑμνεῖτε) to him and highly exalt (ὑπερυψοῦτε) him forever.  
(vv. 57-59 [= Dan 3:79-81 in LXX, Vulg, and Theodotion]; NRSV)

The echo of Ps 148 in the Song of the Three Young Men brings us back to a consideration of the Hallelujah Psalms that close the Psalter. This psalmic complex indicates that Ps 150 can and must be treated with Ps 148 because the final five psalms manifest interleaved themes and topics, holding together as a collection that shows signs of intentional shaping (see Miller 2000a). Themes of God’s creative activity and care for creation (Pss 146:6; 147:4, 8-9, 15-18; cf. 149:2), along with creation’s role in the praise of God (see above), run throughout the collection. Significantly, many of these sentiments are non-anthropocentric and at times come close to sounding *anti*-anthropocentric (see Pss 146:3; 147:10b). To be sure, Ps 147:10, indicates that the Lord takes no delight in *either* the strength of the horse (*gē-bûrat hassûs*) or the legs of a human (*šôqê hā’îš*). Instead, as v. 11 states, Yahweh delights in those who fear him (*yêrê’āyw*) and who hope (*hamyahālîm*) for his *hesed*. But in light of earlier verses in this psalm, and especially those that follow in Ps 148, one might well wonder exactly who these entities are. Both *sûs* and *’îš* in Ps 147:10 are singular; together they would form a compound subject worthy of the plural forms in v. 11: are both horse and human thus capable of fear and hope in Yahweh? Going back to v. 9, we find two subjects: the beasts (*bēhēmā*, collective singular) and the young ravens (*bēnê ’ôrēb*). Yahweh gives food to these animals, just as he gives food to others – the hungry (*rē’ēbîm*; see Ps 146:7) and all flesh (*kol-bāšār*; see Ps 136:25). While one might think that the recipients of the gift of food in these latter texts are human subjects, perhaps on the basis of passages like Ruth 1:6 (note *’am*), the Psalmic texts are not so clear and chasten an overly hasty, anthropocentric reading. Especially in the Hallelujah Psalms it should come as no surprise if the poetry of praise is flexible enough to include those who sing in articulate – but less human – voices. After all, Yahweh made heaven, earth, the sea, and all that is in them (Ps 146:6); the Lord has given the stars their names (Ps 147:4; see Keel & Schroer, fc: 114); and God covers the sky with clouds, provides the earth with rain, grows grass on the hills, gives food to animals (vv. 8-9). The Lord even sends his command (*’imrātô*) to the earth (*’āreš*) – the earth can receive God’s command (v. 15)! In light of this expansive theology that includes every nook and cranny of the natural world, is it incredible to think that the final verse of the Hallelujah complex, and the Psalter as a whole, invokes all of that world, including all its animals, in the summons for *כל הנשמה* to praise Yahweh? Indeed, in light of that expansive theol-





**Fig. 18** Papyrus of Anhai, 1200-1085 BCE (Keel 1978: fig. 63).

ogy, is it possible to think otherwise – that it does *not* include *all* the world, including its animals?<sup>59</sup> Already in 1972 (= 1978: 59-60 and fig. 63), Keel was able to identify an iconographical example of the entire world – living and dead, divine and human, human and animal, royal and common, indigenous and foreigner – united in praise of Ra-Horakhty (**fig. 24**). The Hallelujah complex of Psalms 146-150, especially its climax in Ps 150:6, is, it might be said, the Israelite textualization of the very same ‘image.’

To press this point even further, it should be stressed that the collection of ‘nature’s praise’ discussed here is far from exhaustive. Even so, the ma-

<sup>59</sup> The poetics of Ps 150 may further underscore the point. If the hallelujahs that begin and end the psalm are set aside as bracketing devices, v. 6a could be analyzed as either a monocolon without parallel or as the final climactic line of a tricolon. If one expects intensification of some sort in either case (cf. Alter 1985: 33), that expectation is disappointed – at least at the *verbal* level. V. 6a, too, that is, stresses the praise of the Lord. But expectations of intensification are realized in the verbal *subjects*: in the final verse, the intensification is that *everything that has breath* is to praise the Lord. We thank Dustin Faulstick for insights on the poetics of v. 6a in light of the poetics of the psalm as a whole.

terial presented above is quite suggestive: the animal praise attested in ancient Near Eastern literature was likely well known to the biblical writers insofar as they utilize it themselves in various contexts, especially in hymnic passages in the Psalms (see Fretheim 2005: 255-59). Hence, the older and outdated perspective that Israel moved decidedly away from or beyond such (primitive, totemistic) conceptions in a developmental march toward a more sophisticated – that is, *more anthropocentric* – theology must be rejected.<sup>60</sup>

### 5. An Ecological Conclusion

The calculus of the data presented above – linguistic, structural, contextual, iconographical, comparative, and literary – is that it is far from unreasonable to see the animal world involved when כל הנשמה is summoned to praise Yahweh in the final climax to Ps 150, which is, in turn, the fitting and final climax to the Book of Psalms. Indeed, it is irrational to entertain the alternative – that animals are not included! The listing in Ps 150:3-6, therefore, is truly comprehensive and truly universal – far more so than has been typically realized heretofore. In light of these data, we must pause and wonder why so many readers have missed this point. Still further, we would be remiss if we did not point out the negative ecological ramifications of such oversight.

Studies of ecological issues and the Bible are increasingly available (see, e. g., Habel 2000; Habel et al. 2001; etc.). In the light of such works, our study of Ps 150 confirms what many have suspected: scholars have often been guilty of gross anthropocentrism in their neglect of animal praise in Ps 150:6, or anywhere else in the Hebrew Bible for that matter.<sup>61</sup> Instead of a narrowly anthropocentric interpretation, the data presented here enable one to perceive non-human actors in Ps 150. One can even hear their voices praising and singing – perhaps one can even participate with them in those activities. If praise unites the earthly and heavenly realms, as it does in many texts and traditions<sup>62</sup> (and as it does in the structure of v. 1;

<sup>60</sup> See the important critiques of that older, anthropocentric perspective in Harrelson 1969: 13: “Yahweh was both the God of history and the God of fertility”; Brueggemann 2002; Fretheim 2005: esp. 250-55; Scalise 1994: esp. 578; and Keel & Schroer, *fc*: *passim*, esp. 205-6.

<sup>61</sup> One wonders if the same anthropocentrism is at work in those interpretations of Israelite religion that see it completely removed from the natural world. The presence of the animal orchestra in cathedral and church sculpture and architecture of the Middle Ages (see above) demonstrates that not all interpreters have been as anthropocentrically-inclined.

<sup>62</sup> Cf. Ps 148; 1QM; 4Q400-407; or, more recently, ‘The Doxology’ (esp.: “praise him above, ye heavenly hosts”). For the New Testament and Early Judaism, see Bauckham 1994. More broadly, see the insightful study of Patton 2000.

see above), then it also unites the human and non-human realms (as it does in the structure of vv. 3-6; see above). Such interaction and participation can even help us relate differently to the Earth and its creatures. They are no longer commodity or property, but kin and partner (Habel et al. 2001: 28). And, one might add, we can relate to Earth's creatures as *fellow worshippers* of the Lord, not as mute and dumb life-forms that exist only for our consumption and utility or for no good reason at all.<sup>63</sup> Finally, the present study of Ps 150 has further underscored the theme of animal praise elsewhere in the Hebrew Bible, elsewhere in the Psalms, and elsewhere in the ancient Near East. Indeed, in our judgment, this study of Ps 150 has demonstrated not only that animals are present in כל הנשמה in v. 6, but that ecological concerns emerging from texts like this one are cogent, effective, and necessary for right interpretation and right ethic. The psalmist would no doubt add 'right worship' to the list.

#### BIBLIOGRAPHY

- Allen, Leslie C., 2002, Psalms 101-150 (rev. ed.; Word Biblical Commentary 21), Nashville.
- Alter, Robert, 1985, *The Art of Biblical Poetry*, New York.
- Anati, Emmanuel, 1955, "Ancient Rock Drawings in the Central Negev": *Palestine Exploration Quarterly* 87, 49-57.
- Anderson, Arnold A., 1972, Psalms 73-150 (New Century Bible), London.
- Bauckham, Richard, 1994, "Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age", in: Joel B. Green & Max Turner (ed.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids, 3-21.
- BDB = Brown, Francis, Driver, S. R. & Briggs, Charles A., 1979, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody.
- Beck, Pirḥiya, 2002, *The Drawings from Ḥorvat Teman (Kuntilet 'Ajrud)*, in: id., *Imagery and Representation: Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine: Collected Articles (Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University Occasional Publications 3)*, Tel Aviv 2002, 94-170 (first published in *Tel Aviv* 9, 1982, 3-68).
- BHS = Schenker, Adrian (ed.), 1997, *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio funditus renovata, editio quinta emendata*, Stuttgart.
- Boyce, Richard Nelson, 1988, *The Cry to God in the Old Testament (Society of Biblical Literature Dissertation Series 103)*, Atlanta.
- Braun, Joachim, 2002, *Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources* (trans. Douglas W. Scott), Grand Rapids.
- Breasted, James Henry, 1948, *Egyptian Servant Statues*, New York.

<sup>63</sup> See Brown 2006: 31 and Fretheim 2005: 264-65, the latter of whom speaks of a human and non-human symbiosis in praise. Note further and esp. Keel/Schroer, *fc*.

- Briggs, Charles A. & Briggs, Emilie G., 1906-07, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (2 vols.; International Critical Commentary), Edinburgh.
- Brown, William P., 1999, *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible*, Grand Rapids.
- Brown, William P., 2002, *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*, Louisville.
- Brown, William P., 2006, “Joy and the Art of Cosmic Maintenance: An Ecology of Play in Psalm 104”, in: Frederick J. Gaiser & Mark A. Throntveit (ed.), “And God Saw That It Was Good”: Essays on Creation and God in Honor of Terence E. Fretheim (Word and World Supplement Series 5), St. Paul, 23-32.
- Brown, William P., *fc*, “Night to Night, Deep to Deep: The Discourse of Creation in the Psalms”.
- Brueggemann, Walter, 1984, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Minneapolis.
- Brueggemann, Walter, 2002, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (2nd ed.; *Overtures to Biblical Theology*), Minneapolis.
- Brunner-Traut, Emma, 1955, “Ägyptische Tiermärchen”: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 80, 12-32.
- Brunner-Traut, Emma, 1979, *Egyptian Artists’ Sketches: Figured Ostraka from the Gayer-Anderson Collection in the Fitzwilliam Museum, Cambridge* (trans. Janie Bourriau), Leiden.
- Calvin, John, 1979 (French orig.: 1563), *Commentary on the Book of Psalms* (5 vols. in 2; Calvin’s Commentaries 6), Grand Rapids.
- Caubet, Annie, 1996, “La Musique à Ougarit: Nouveaux témoignages matériels”, in: Nicolas Wyatt, Wilfred G. E. Watson & J. B. Lloyd (ed.), *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994. Essays Presented in Honour of Professor John C. L. Gibson* (Ugaritisch-biblische Literatur 12), Münster.
- Childs, Brevard S., 1979, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia.
- Dahood, Mitchell, 1970, *Psalms III: 101-105* (Anchor Bible 17A), Garden City.
- Delitzsch, Franz, 1889, *Biblical Commentary on the Psalms* (3 vols.; trans. David Eaton), New York.
- Dion, Paul-Eugène, 1991, “YHWH as Storm-god and Sun-god: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103, 43-71.
- DUL = del Olmo Lete, Gregorio & Sanmartín, Joaquín, 2004, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Second, revised edition* (Handbook of Oriental Studies 1/67), Leiden & Boston.
- Eaton, John H., 1967, *Psalms: Introduction and Commentary* (Torch Bible Commentaries), London.
- Flint, Peter W., 1997, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 17), Leiden.
- Flores, Diane, 2004, “The Topsy-Turvy World”, in: Gary N. Knoppers & Antoine Hirsch (ed.), *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford* (Probleme der Ägyptologie 20), Leiden.

- Foster, Benjamin R., 2002, "Animals in Mesopotamian Literature", in: Billie Jean Collins (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Handbook of Oriental Studies 1/64), Leiden, 271-288.
- Foster, John, 1995, *Hymns, Prayers, and Songs: An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry* (Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 8), Atlanta.
- Frankfort, Henri & Pendlebury, John D. S., 1933, *The City of Akhenaten, Part II: The North Suburbs and Desert Altars: The Excavations at Tell el-Amarna during the Seasons 1926-1932*, London.
- Fretheim, Terence E., 1987, "Nature's Praise of God in the Psalms": *Ex Auditu* 3, 16-30.
- Fretheim, Terence E., 2005, *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*, Nashville.
- Galpin, Francis W., 1970 (orig: 1937), *The Music of the Sumerians and Their Immediate Successors the Babylonians and Assyrians: Described and Illustrated from Original Sources*, Westport.
- Gerstenberger, Erhard, 2001, *Psalms, Part 2 and Lamentations (Forms of Old Testament Literature)*, Grand Rapids.
- Grössinger, Christa, 1997, *The World Upside-Down: English Misericords*, London.
- Habel, Norman, 2000, "Introducing the Earth Bible", in: Norman C. Habel (ed.), *Readings from the Perspective of Earth (The Earth Bible 1)*, Sheffield.
- Habel, Norman et al., 2001, "The Voice of Earth: More than Metaphor?", in: Norman C. Habel (ed.), *The Earth Story in the Psalms and the Prophets (The Earth Bible 4)*, Sheffield.
- HALOT = Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter, 1994-2000, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson, Leiden & New York.
- Harrelson, Walter, 1969, *From Fertility Cult to Worship*, New York.
- Hickmann, Hans, 1961, *Ägypten (Musikgeschichte in Bildern 2/1)*, Leipzig.
- Hillers, Delbert, 1978, "A Study of Psalm 148": *Catholic Biblical Quarterly* 40, 323-34.
- Houlihan, Patrick F., 2002, "Animals in Egyptian Art and Hieroglyphs", in: Billie Jean Collins (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Handbook of Oriental Studies 1/64), Leiden, 97-143.
- Jastrow, Marcus, 1992, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (2 vols.; repr. ed.), New York.
- Keel, Othmar, 1978 (German orig: 1972), *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (trans. Timothy J. Hallett), New York.
- Keel, Othmar, 1997, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit, Katalog Band I: Von Tel Abu Farağ bis 'Atlit* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 13), Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia, fc (German orig: 2002), *Creation: Biblical Theologies in the Context of Ancient Near Eastern Religions* (trans. Peter T. Daniels), Winona Lake.
- Keel, Othmar & Staubli, Thomas, eds., 2003, *Les animaux du 6<sup>ème</sup> jour: Les animaux dans la Bible et dans l'Orient ancien*, Fribourg.

- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 1998, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis.
- Kessler, Dieter, 2001, “Monkeys and Baboons”, in: Donald E. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (3 vols.), Oxford, 2:430.
- Kirkpatrick, Alexander F., 1939 (orig: 1911), *The Book of Psalms* (Cambridge Bible for Schools and Colleges 15; repr. ed.), Cambridge.
- Kraus, Hans-Joachim, 1993, *Psalms 60-150* (Continental Commentaries), Minneapolis.
- KTU<sup>2</sup> = Dietrich, Manfred, Loretz, Oswald & Sanmartin, Joaquín, 1995, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places* (KTU), 2nd, enlarged edition (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster.
- Lamberty-Zielinski, Hedwig, 1999, “נִשְׁמָה *nēšāmā*”, in: G. Johannes Botterweck et al. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (15 vols.), Grand Rapids, 10:65-70.
- Levenson, Jon D., 1985, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, San Francisco.
- Limburg, James, 1994, “Down-To-Earth Theology: Psalm 104 and the Environment”: *Currents in Theology and Mission* 21, 340-46.
- Limburg, James, 2000, *Psalms* (Westminster Bible Companion), Louisville.
- Limburg, James, 2003, “Quoth the Raven: Psalm 147 and the Environment”, in: Brent A. Strawn & Nancy R. Bowen (ed.), *A God So Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake, 101-11.
- Loud, Gordon, 1939, *The Megiddo Ivories* (Oriental Institute Publications 52), Chicago.
- Manniche, Lise, 1975, *Ancient Egyptian Musical Instruments* (Münchener Ägyptologische Studien 34), München.
- Manniche, Lise, 1991, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, London.
- Mays, James L., 1994, *Psalms* (Interpretation), Louisville.
- Mazar, Benjamin, 1976, “The ‘Orpheus’ Jug from Megiddo”, in: Frank Moore Cross et al. (ed.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City, 187-92.
- McCann, J. Clinton, Jr., 1993, *A Theological Introduction to the Psalms: The Psalms as Torah*, Nashville.
- McCann, J. Clinton, Jr., 1996, “The Book of Psalms: Introduction, Commentary, and Reflections,” in: Leander E. Keck et al. (ed.), *New Interpreter’s Bible* (12 vols.), Nashville, 4:641-1280.
- Milgrom, Jacob, 1991, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 3), New York.
- Miller, Patrick D., 1978, *Genesis 1-11: Studies in Structure and Theme* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 8), Sheffield.
- Miller, Patrick D., 2000a, “The End of the Psalter: A Response to Erich Zenger,” in: id., *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 267), Sheffield, 310-17.
- Miller, Patrick D., 2000b, “The Poetry of Creation: Psalm 104”, in: William P. Brown & S. Dean McBride Jr. (ed.), *God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner*, Grand Rapids, 87-103.

- Miller, Patrick D., 2004a, *The God You Have: Politics and the First Commandment*, Minneapolis.
- Miller, Patrick D., 2004b, *The Way of the Lord: Essays in Old Testament Theology* (Forschungen zum Alten Testament 39), Tübingen.
- Milward, Angela J., 1982, "No. 142-144. Bowls", in: *Egypt's Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 B.C.: Catalog of the Exhibition*, Boston, 144-45.
- Mitchell, David C., 1997, *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 252), Sheffield.
- Mitchell, T. C., 1961, "The Old Testament Usage of *N<sup>š</sup>ŠĀMĀ*": *Vetus Testamentum* 11, 177-87.
- Montagnini, Felice, 1983, "Omnis spiritus laudet Dominum (Rilettura di un'acclamazione)": *Bibbia e oriente* 25, 111-13.
- Moore, Carey A., 1977, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 44), New York.
- Moortgat, Anton, 1949, *Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin.
- Naudts-Coppens, Marie-Anne, 1998, "De Mesopotamische Dierkapellen: Mythe of Fantasie?", in: Aristide Théodoridès et al. (ed.), *Humour, Travail et Science en Orient* (Acta Orientalia Belgica 5), Leuven, 129-39.
- Oates, Joan & Oates, David, 2001, *Nimrud: An Assyrian Imperial City Revealed* (British School of Archaeology in Iraq), London.
- Omlin, Joseph A., 1973, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (Publications of the Egyptian Museum of Turin I/3), Torino.
- Osterley, William O. E., 1939, *The Psalms*, London.
- Patton, Kimberley C., 2000, "'He Who Sits in the Heavens Laughs': Recovering Animal Theology in the Abrahamic Traditions": *Harvard Theological Review* 93, 401-34.
- Payne Smith, Jessie (ed.), 1998, *A Compendious Syriac Dictionary* (repr. ed.), Winona Lake.
- Perowne, J. J. Stewart, 1966, *The Book of Psalms* (2 vols.; repr. of 4th rev. ed. [1878]), Grand Rapids.
- Rashid, Subhi Anwar, 1984, *Mesopotamien* (Musikgeschichte in Bildern 2/2), Leipzig.
- Ringgren, Helmer, 1966, *Israelite Religion*, Philadelphia.
- Robins, Gay, 1997, *The Art of Ancient Egypt*, Cambridge.
- Root, Margaret Cool, 2002, "Animals in the Art of Ancient Iran", in: Billie Jean Collins (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Handbook of Oriental Studies 1/64), Leiden, 169-209.
- Scalise, Pamela J., 1994, "'I Have Produced a Man with the LORD': God as Provider of Offspring in Old Testament Theology": *Review and Expositor* 91, 577-89.
- Schaefer, Konrad, 2001, *Psalms* (Berit Olam), Collegeville.
- Scharbert, Josef, 1967, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch: Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen* (2nd ed.; Stuttgarter Bibelstudien 19), Stuttgart.

- Schroer, Silvia & Keel, Othmar, 2005, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Vol. 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Fribourg.
- Seidel, Hans, 1981, “Ps 150 und die Gottesdienstmusik in Altisrael”: *Nederlands theologisch tijdschrift* 35, 89-100.
- Silverman, David P., 1982, “No. 386. Figure of a monkey playing a harp”, in: *Egypt’s Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 B.C.: Catalog of the Exhibition*, Boston, 280-81.
- Sokoloff, Michael, 2002a, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (2nd ed.), Ramat-Gan & Baltimore.
- Sokoloff, Michael, 2002b, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan & Baltimore.
- Stendebach, Franz Josef, 1970, *Theologische Anthropologie des Jahwisten*, Bonn.
- Strawn, Brent A., 2005, *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 212), Fribourg & Göttingen.
- Terrien, Samuel, 2003, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids.
- Trible, Phyllis, 1978, *God and the Rhetoric of Sexuality* (*Overtures to Biblical Theology*), Philadelphia.
- Wapnish, Paula, 1997, “Ethnozoology,” in: Eric M. Meyers (ed.), *Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East* (5 vols.), Oxford, 2:285.
- Watson, Wilfred G. E., 1996, “Comments on Some Ugaritic Lexical Items”: *Journal of Northwest Semitic Languages* 22, 73-84.
- Weiser, Artur, 1962, *The Psalms: A Commentary* (*Old Testament Library*, trans. Hartwell, Herbert), Philadelphia.
- Westermann, Claus, 1994, *Genesis 1-11* (*Continental Commentaries*), Minneapolis.
- Whitekettle, Richard, 2001, “Where the Wild Things Are: Primary Level Taxa in Israelite Zoological Thought”: *Journal for the Study of the Old Testament* 93, 17-37.
- Wilkinson, Richard H., 2003, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London.
- Wolff, Hans Walter, 1974, *Anthropologie des Alten Testaments* (2nd ed.), München.
- Wolff, Hans Walter, 1996 (German orig: 1974), *Anthropology of the Old Testament* (repr. ed.), Mifflintown.
- Woolley, C. Leonard, 1934, *Ur Excavations*, Vol. 2: *The Royal Cemetery. Plates*, London.
- Woolley, C. Leonard, 1982, *Ur ‘of the Chaldees’* (ed. P. R. S. Moorey; 3rd rev. updated ed. of *Excavations at Ur* [1954]), Ithaca.
- Wyatt, Nicolas, 1998, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues*, Sheffield.
- Zettler, Richard L. & Horne, Lee, 1998, *Treasures from the Royal Tombs of Ur*, Philadelphia.
- Ziegler, Christine, 1982, “No. 365. Lyre with horses’ heads”, in: *Egypt’s Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 B.C.: Catalog of the Exhibition*, Boston, 259-60.





## Kosmotheistisches Wissen Prov 3,19f. und die Weisheit Israels

Bernd U. Schipper

*Wisdom in Israel normally has been defined as knowledge based on human experience. Against the backdrop of the Ancient Near East the meaning of 'wisdom' is obviously more than merely didactic. In Egyptian and Mesopotamian texts the concept of wisdom also includes magical knowledge, which is grounded in cosmic order. The article argues that both aspects of Ancient Near Eastern concepts of knowledge, the educative and the cosmotheistic, can also be found in the Old Testament. Especially the passage of Proverbs 3,19-31 documents the close combination of educative and cosmotheistic knowledge in Ancient Israel.*

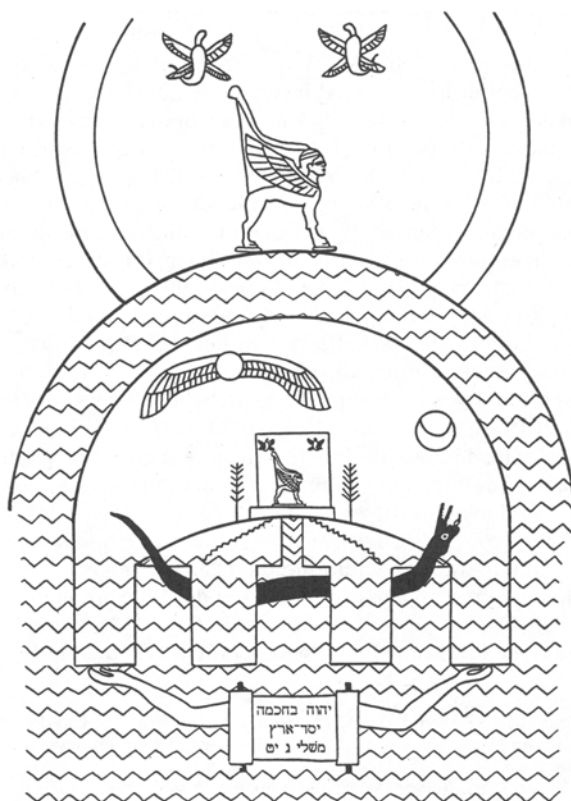
Othmar Keel hat der religionsgeschichtlichen Forschung zum Alten Testament eine ganze Reihe von Impulsen gegeben. Seine Arbeiten zur Ikonographie und altorientalischen Bildwelt sind Meilensteine der Forschung und haben die Religionsgeschichte Israels in einem neuen Licht erscheinen lassen.<sup>1</sup> So wurden mittlerweile viele seiner Ansätze aufgegriffen und haben Einzug in die Lehrbücher und Lexika gehalten. Dies gilt auch für eine in Zusammenarbeit mit Hildi Keel-Leu erarbeitete Darstellung des israelitischen Weltbildes. Sie fand sich zunächst in einem Beitrag für die Zeitschrift 'Bibel und Kirche' aus dem Jahr 1985, wurde dann in dem mit Silvia Schroer herausgegebenen Werk "Schöpfung" erneut publiziert und schließlich in dem Artikel 'Weltbild' in der vierten Auflage der "Religion in Geschichte und Gegenwart" einer breiten Leserschaft zugänglich gemacht.<sup>2</sup> Die Darstellung verbindet verschiedene Elemente der altorientalischen Ikonographie und versucht diese für eine Rekonstruktion des israelitischen Weltbildes fruchtbar zu machen. So finden sich u. a. die Chaoschlange, die geflügelte Sonnenscheibe, der Mond sowie geflügelte Sera-

---

<sup>1</sup> Zu nennen sind hier vor allem das Werk "Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament", 1972 in erster Auflage erschienen, sowie die zahlreichen, in der Reihe 'OBO' veröffentlichten Studien. Vgl. auch Keel & Uehlinger 1998.

<sup>2</sup> Vgl. Keel 1985: 161, Abb. 14. Keel & Schroer 2002: 107 (Abb. 85). Vgl. auch Janowski 2005: 1409 (Abb. 1) mit Beschreibung der einzelnen Elemente sowie Janowski 2001: 11f.

phen. Im Zentrum steht der Tempel auf dem Zion, der die Wassermassen in lebensspendende Bäche verwandelt. Das ganze Weltgerüst wird getragen von einer Torarolle mit zwei Armen, die vergleichbaren Darstellungen der Ka-Hieroglyphe aus Ägypten nachempfunden ist.<sup>3</sup>



**Fig. 1** Rekonstruktion des israelitischen Weltbildes (Keel 2001: Abb. 13).

Die Darstellung veranschaulicht eindrücklich die Verbindung des israelitischen Weltbildes mit den altorientalischen Religionen. Dabei wurde in jüngerer Zeit vor allem diskutiert, inwiefern im Sinne einer historischen Kosmologie nicht verschiedene Weltbilder unterschieden und die diachronen Aspekte stärker berücksichtigt werden müssten.<sup>4</sup> Was hingegen kaum thematisiert wurde, ist der Vers, den Keel in der Torarolle zitiert: „JHWH hat mit Weisheit (*ḥōkmāh*) die Erde gegründet.“ Der Satz aus Prov 3,19a ist jedoch insofern bemerkenswert, da er auf eine Bedeutung von *ḥōkmāh*

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die Darstellung bei Keel 2001: 54 (Abb. 10).

<sup>4</sup> So Janowski 2005: 1412.

verweist, die in der Diskussion um die alttestamentliche Weisheit bislang zu wenig beachtet wurde: das kosmotheistische Wissen.

In der Folge wird zunächst ein kurzer Überblick zum Weisheitsbegriff der alttestamentlichen Forschung gegeben (1.), dann auf kosmotheistische Wissenskonzepte im Alten Orient eingegangen (2.) und schließlich nach Formen kosmotheistischen Wissens im Alten Testament (3.) sowie deren Implikationen für die Geschichte der Weisheit Israels und den Weisheitsbegriff selbst gefragt (4.).

### 1. 'Weisheit' in Israel

'Weisheit in Israel' wird von der alttestamentlichen Forschung in der Regel mit 'Erfahrungswissen' gleichgesetzt. Es geht weniger um theoretisches Wissen als darum, "sich im Lebensalltag zurechtzufinden, mit den Dingen und den Menschen zurechtzukommen."<sup>5</sup> Dementsprechend kann *ḥōkmāh* die durch Praxis erworbene handwerkliche Technik bezeichnen (vgl. z. B. Ex 31,1ff.; 35,25; 1 Chr 22,15) oder auch das durch Lebenserfahrung und Alter erworbene Wissen. So wird Weisheit auch gerne mit "Lebensklugheit" gleichgesetzt und mit dem Geschick des Einzelnen sowie den Regeln der sozialen Interaktion verbunden.<sup>6</sup> Aufgrund ihrer Ausrichtung auf konkrete Handlungen wurde die Weisheit Israels gelegentlich als "Fremdkörper im Alten Testament" bezeichnet.<sup>7</sup> Sie sei nicht mit der JHWH-Religion verbunden, da die großen theologischen Themen des Alten Testaments fehlten.<sup>8</sup> Auch sei der Fokus der alttestamentlichen Weisheit ein anderer, indem sie primär auf das Erkennen von Regeln ausgerichtet sei und ein Wissen umschreibe, das von Generation zu Generation weitergegeben werde (vgl. die Formel vom "Spruch der Vorfahren" in 1. Sam 24,14). Dabei ist bemerkenswert, dass zwar durchaus gesehen wird, dass der Begriff *ḥōkmāh* "auch für Wissen, vielleicht gar Wissenschaft stehen kann", jedoch der Aspekt des lebenspraktischen Wissens als primärer Fokus alttestamentlicher Weisheit gilt.<sup>9</sup> So kreist die Diskussion innerhalb der alttestamentlichen Forschung weniger um die Bestimmung des Weisheitsbegriffes selbst, als vielmehr um dessen sozialgeschichtliche Verortung. Ist die Weisheit am Königshof entstanden oder geht sie auf die mündliche Volksweisheit des vorstaatlichen Stämmeverbandes zurück? Es waren vor allem Erhard S.

<sup>5</sup> Schmidt 1995: 324. Vgl. auch das bekannte Diktum G. von Rads 1971a: 13: "Kein Mensch würde auch nur einen Tag leben können, ohne empfindlichen Schaden zu nehmen, wenn er sich nicht von einem ausgebreiteten Erfahrungswissen steuern lassen könnte."

<sup>6</sup> Vgl. Kaiser 1994: 50 und Schmidt 1995: 324 sowie Preuß 1987: 11f.

<sup>7</sup> Am stärksten ausgeprägt findet sich diese Position bei Preuß 1987: 175f. 197, der von einem "Scheitern der Weisheit" im Alten Testament spricht.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Hausmann 1996: 12f.

<sup>9</sup> Vgl. Hausmann 1996: 9 und Kaiser 1994: 49f.

Gerstenberger und Hans Walter Wolff, die sich für die "Sippenweisheit" als ursprünglichen Sitz im Leben der alttestamentlichen Weisheit aussprachen.<sup>10</sup> In späterer Zeit haben Claus Westermann und Friedemann W. Golka diese These weiter spezifiziert, indem sie auf afrikanische Sprichwörter verwiesen, die auch den ein- oder zweizeiligen Weisheitsspruch kennen.<sup>11</sup> Dem gegenüber stehen Forscher wie Gerhard von Rad, Hans Jürgen Hermisson oder Horst-Dietrich Preuß, die den Königshof als Ursprungsort der Weisheit sahen.<sup>12</sup> Sie verwiesen dabei auf die altorientalische Weisheit, welche in Schulen und am königlichen Hof gelehrt wurde.<sup>13</sup> Auch wenn man in der Frage nach dem Ursprungsort unterschiedlicher Meinung war, so stellte man sich die Entwicklung der alttestamentlichen Weisheit doch ganz ähnlich vor: Auf eine allgemeine Weisheit in Form ein- oder zweigliedriger Sprichwörter folgt eine eher theologische Weisheit und darauf eine kritische Auseinandersetzung mit den Wissensbeständen.<sup>14</sup> Dies wurde verbunden mit einem literaturgeschichtlichen Modell, das vor allem am Proverbienbuch festgemacht wurde.<sup>15</sup> Teile wie Prov 10-22,14 sowie 25-29 wurden als älteste Passagen der israelitischen Weisheitsliteratur angesehen, während Prov 1-9 aufgrund der These von der Theologisierung der Weisheit entsprechend jünger sei. Am Ende der Entwicklung stehen dann Schriften wie das Hiobbuch oder Qohelet, welche als 'kritische Weisheit' die zuvor formulierten Ordnungsprinzipien auf ihren Sinn hin befragen.<sup>16</sup>

Schaut man sich diese Entwicklungsgeschichte genauer an, dann erscheint sie jedoch als ausgesprochen hypothetisch. Auch wenn es verschiedene Formen von Weisheit – die allgemeine Spruchweisheit und die theologische Lehrrede – gibt, so ist es doch die Frage, mit welchen Argumenten diese in eine lineare Abfolge gebracht werden. Wenn man an dieser Stelle den Blick weitert und die Forschungsgeschichte heranzieht, so zeigt sich ein interessanter Sachverhalt. Denn die klassische Theorie scheint letztlich einem kulturgeschichtlichen Modell verpflichtet zu sein, das seinen geistesgeschichtlichen Ort im 19. Jahrhundert hat. Bei diesem Modell werden die geschichtlichen Abläufe als eine Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen dargestellt. Im Sinne einer evolutionären Entwicklung stehen die so genannten "primitiven Gesellschaften" am Anfang der Geschichte, die sich dann weiterentwickeln zu höheren Zivilisations- und Religionsformen. Diese Theorie, die sich schlagwortartig als "vom Animismus zum

<sup>10</sup> Gerstenberger 1965: 121f. und 128 sowie Wolff 1964: 60f.

<sup>11</sup> Vgl. Westermann 1990: 152-160; Golka 1994: 49-67 und dazu Schwienhorst-Schönberger 2004: 376.

<sup>12</sup> Vgl. Preuß 1987: 45f.; von Rad 1971a: 28, Hermisson 1968: 92-94.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Preuß 1987: 13f. und von Rad 1971a: 28f.

<sup>14</sup> Der Gedanke der Theologisierung der Weisheit findet sich auch bei Schmid 1966: 144f. und 173ff. (zur Krise der Weisheit). Vgl. zu diesem Modell auch Zenger 2004: 330-332.

<sup>15</sup> Vgl. Köhlmoos 2003: 489.

<sup>16</sup> Vgl. Köhlmoos 2003: 492 und Schmidt 1995: 328-330.

Theismus” bezeichnen lässt,<sup>17</sup> prägte die religionshistorische Forschung der Zeit. Denn sie ermöglichte es zugleich, eine Trennlinie zu ziehen zwischen zwei Bereichen, die dem Religionsverständnis des 19. Jahrhunderts als einander gegensätzlich erscheinen mussten: Religion und Magie. So gibt es eine ganze Reihe von Arbeiten, die in der Magie letztlich eine Vorstufe zur eigentlichen Religion sehen bzw. diese der, wie es auch gerne bezeichnet wurde, ‘reinen Religion’ gegenüberstellen.<sup>18</sup> Der Ägyptologe Adolf Erman formulierte es in einer Geschichte der ägyptischen Religion aus dem Jahr 1905 wie folgt:

*“Die ägyptische Magie ist ein wilder Auswuchs der Religion; die Gewalten, die über des Menschen Schicksal schalten, unternimmt sie zu zwingen, (...) Hat das Denken eines Volkes erst einmal diese Richtung eingeschlagen, so ist kein Halten mehr und neben der edlen Pflanze der Religion wuchert das tolle Unkraut der Zauberei empor.”*<sup>19</sup>

Erman stand mit dieser Position nicht allein. Forscher wie Ernest A. Wallis Budge, der durch seine Arbeiten zum altägyptischen Totenbuch über die Ägyptologie hinaus bekannt wurde, oder Hermann Junker, der Ausgräber von Gizeh, waren diesem Paradigma gleichermaßen verpflichtet.<sup>20</sup> So formulierte Hermann Junker im Jahr 1947:

*“Der Satz, daß die Ägypter ihre großen Geistesschätze nicht zu nutzen wussten, gilt auch für das Alte Reich. Es fehlte seiner Religion vor allem die Ausgeglichenheit; da liegen kostbare Perlen neben wertlosem Gestein, berühren sich die erhabensten Gedanken mit krausen Zauberverphantasien.”*<sup>21</sup>

Junkers Formulierung verdeutlicht, wie stark das kulturgeschichtliche Modell und das postulierte Gegenüber von Religion und Magie die Religionsgeschichte prägte. Die Folge waren entwicklungsgeschichtliche Modelle, bei denen man von einer Entwicklung von der Magie zur Religion ausging.<sup>22</sup> So erstaunt es nicht, dass der bereits genannte Adolf Erman sein Alterswerk über “Die Religion der Ägypter” mit dem Untertitel versah: “Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden.” Erman konstruierte eine Entwicklungsgeschichte, bei der die ägyptische Religion dort ihren Höhepunkt erreichte, wo sie der christlichen am nächsten kam: im Monotheismus Echnatons; denn was darauf folgt, ist eine “lange Periode des Niedergangs, die trotz allen Aufflackerns doch zum Ende führt.”<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Zum Begriff des ‘Animismus’ und seiner historischen Entwicklung Kippenberg 1997: 83 und Schlatter 1999: 61.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Schmitt 2004: 7f.

<sup>19</sup> Erman 1905: 148.

<sup>20</sup> Vgl. Budge 1899: IX.

<sup>21</sup> Junker 1949: 182.

<sup>22</sup> Vgl. dazu den Überblick bei Kippenberg 1997 und Schmitt 2004: 42.

<sup>23</sup> Erman 1934: 1. Vgl. dazu auch Schipper 2006: 195f.

Ermans Position steht für eine Sichtweise, bei der Religionsgeschichte unter einem speziell christlichen Blickwinkel konstruiert wird. Damit einher geht die Abwertung der Magie, jener "krausen Zauberphantasien", wie Hermann Junker, ursprünglich katholischer Priester und später Professor für Ägyptologie in Wien, es formulierte. Was aber hat das mit der Weisheit Israels zu tun? Ich möchte die These aufstellen, dass die von der alttestamentlichen Wissenschaft konstruierte Entwicklungsgeschichte von Israels Weisheit letztlich dem gleichen kulturgeschichtlichen Modell verpflichtet ist: einer Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen und einer Negierung des Aspektes der Magie für die Religion.<sup>24</sup> So wird bei der Weisheit Israels zwar betont, dass die dem weisheitlichen Denken zugrunde liegende Ordnungsvorstellung in der Schöpfungstheologie gegründet ist,<sup>25</sup> dies jedoch in der Regel nicht mit einem magischen Wissen verbunden, wie es für den Alten Orient zentral ist. Denn ein Blick in die altorientalische Literatur zeigt, dass magisches Wissen wesentlicher Bestandteil altorientalischer Wissenskonzepte ist und damit dessen, was von der heutigen Forschung gerne summarisch als 'Weisheit' bezeichnet wird.

## 2. Kosmotheistisches Wissen im Alten Orient

Dass 'Weisheit' im Alten Orient mehr ist als nur Lebensweisheit oder auf soziale Interaktion ausgerichteter Erfahrungswissen, wird in der Altorientalistik schon länger gesehen. So machte bereits J. J. A. van Dijk im Jahr 1953 darauf aufmerksam, dass Weisheit in erster Linie 'Wissen' sei.<sup>26</sup> G. Buccellati fasst es später in einer Überblicksdarstellung zur mesopotamischen Weisheit mit den Worten zusammen: "Rather, wisdom should be viewed as an intellectual phenomenon in itself. (...) It provides the mental categories for a conscious, abstract confrontation with reality, from common sense correlations to higher level theory."<sup>27</sup> Mit diesem Verständnis von Weisheit im Sinne eines intellektuellen Wissens ist die praktische Dimension des Weisheitsbegriffes verbunden. So betonte W. G. Lambert in einer Darstellung zur babylonischen Weisheit: "Generally 'wisdom' refers to skill in cult and magic lore, and the wise man is the initiate."<sup>28</sup> Das entscheidende Stichwort ist die 'Magie'. Lambert machte sein Weisheitsverständnis wesentlich an dem Text *ludlul bēl nēmeqi* fest, in dem der Gott Marduk als "Herr der Weisheit" vor allem über magische Fähigkeiten verfügt.<sup>29</sup> So ist sich die altorientalische Forschung mittlerweile darin einig,

<sup>24</sup> Diese Position findet sich beispielsweise auch bei Schmid 1966: 36.

<sup>25</sup> Vgl. dazu von Rad 1971a: 190f.

<sup>26</sup> Vgl. van Dijk 1953: 3.

<sup>27</sup> Buccellati 1989: 44.

<sup>28</sup> Lambert 1960: 1.

<sup>29</sup> Vgl. Lambert 1960: 15 und zum Ganzen Sweet 1990: 45.

dass ‘Weisheit’ in Mesopotamien magisch-mantisches Wissen umfasst und nicht nur jene Sprichwörter, die gerne in einem Atemzug mit dem alttestamentlichen Proverbienbuch genannt werden.<sup>30</sup>

Wenn man an dieser Stelle nun das ägyptische Material heranzieht, so zeigt sich dort ein ganz ähnlicher Befund. Entscheidend dafür ist jedoch, dass man sich von den forschungsgeschichtlichen Vorgaben löst. So ist es nach wie vor ein Problem der religionsgeschichtlichen Forschung zur altorientalischen Weisheit, dass die Bestimmung dessen, was in der altorientalischen Literatur als ‘Weisheit’ gilt, oftmals vom Alten Testament her vorgenommen wird.<sup>31</sup> Diese Sicht, die nach wie vor die Zusammenstellung von Weisheitstexten bestimmt, betrifft sowohl die mesopotamische Literatur als auch die ägyptische. So stellt Hellmut Brunner in seinem Buch “Die Weisheitsbücher der Ägypter” nur die so genannten ‘Lebenslehren’ zusammen. ‘Weisheit’ ist für ihn das, was in den Lehren des Cheti, des Ptahhotep oder des Amenemope zu finden ist.<sup>32</sup> Das Problem dabei ist, dass Brunner damit einen Zusammenhang auflöst, der in der ägyptischen Literatur explizit benannt ist. So heißt es auf einer Zusammenstellung der Weisheitslehrer in Papyrus Chester Beatty IV (vso 2,5-3,11) aus der 19. Dynastie:<sup>33</sup>

*“Gibt es einen wie Hordjedef?  
Oder einen anderen wie Imhotep?  
Unter unseren Zeitgenossen ist keiner wie Neferti  
oder Cheti, der Größte unter ihnen.  
Ich nenne dir nur die Namen des Ptahemdjehuti und Chacheperreseneb.  
Gibt es einen anderen wie Ptahhotep oder wie Kairsu?  
Die Weisen, die die Zukunft vorhersagten,  
was sie sagten, ist eingetroffen.  
Man fand es als Spruch,  
aufgeschrieben in ihren Büchern.  
Anderer Leute Kinder wurden ihnen zu Erben gegeben  
wie eigene Kinder.”*

Das Bemerkenswerte ist, dass hier nicht nur die Namen der Verfasser von ‘Lebenslehren’ (*sb3j.t*) angeführt werden, sondern auch von der Literatur der sogenannten ‘Klagen’. ‘Die Prophezeiung des Neferti’ und die ‘Klagen des Chacheperreseneb’ stehen für die Beschreibung einer Welt im Chaos, in der gerade nicht mehr die weisheitliche Ordnung gilt.<sup>34</sup> Bereits dieser

<sup>30</sup> Dies betont Alster 1991: 103 und 113 mit Betonung des magischen Aspekts und einem Überblick zu Sprichwörtern, speziell aus der “Unterweisung des Shuruppak”.

<sup>31</sup> Vgl. dazu Kaiser 1994 und Assmann 1991b: 475, der von einer “Begriffsprojektion” spricht.

<sup>32</sup> Vgl. Brunner 1988: 5f., der 17 Lehren anführt und in den “Zusatztexten” u. a. aber die “Klagen des Cha-cheper-Re-seneb” erwähnt (Nr. 24).

<sup>33</sup> Vgl. Assmann 1991b: 476, nach dem sich auch die Übersetzung richtet.

<sup>34</sup> Vgl. Assmann 1991b: 477.



Zusammenhang zwischen den Lebenslehren und der in der Ägyptologie so bezeichneten ‘Auseinandersetzungsliteratur’ verweist darauf, dass ‘Weisheit’ in Ägypten mehr ist als nur das auf Erfahrung gründende Wissen. Jan Assmann hat in verschiedenen Studien zur ägyptischen Weisheit und dem Ma’at-Begriff darauf hingewiesen, dass in dem Wort ‘Ma’at’ unterschiedliche Wissenskonzepte zusammenfallen: einerseits das edukative Wissen, das in Form der Lebenslehren von einer Generation an die nächste weitergegeben wird, und andererseits das kosmotheistische Wissen, das Wissen vom Weltlauf.<sup>35</sup> Darunter wird das magische Wissen im Sinne des “Schöpfungswissen” verstanden, das Wissen, welches auf die “Weltbeheimatung und Weltinganghaltung” bezogen ist.<sup>36</sup>

Die Lehren des Cheti, des Hordjedef oder des Amenemope stehen für das edukative Wissen, das vor allem im ägyptischen Schulsystem und bei der Ausbildung von Beamten wichtig war. Dies beinhaltet das Wissen um das, was nützlich oder schädlich ist.<sup>37</sup> Es geht um ‘Wissen’, im Ägyptischen als *ḥ* bezeichnet, worunter in den Lebenslehren “die Summe der für ein Leben in der Gesellschaft notwendigem Wissen vom Menschen” verstanden wird.<sup>38</sup> Dies kann auch die Einstellung zum König betreffen, wie es beispielsweise in der “Lehre eines Mannes für seinen Sohn” aus der 12. Dynastie zum Ausdruck kommt:

*“Wende dein Herz nicht vom Gott (= König) ab,  
preise den König, liebe ihn als Sympathisant.  
Nur den beglückt er, der seine Machterweise verkündet,  
wer (aber) ihn mißachtet, wird haltlos sein.”<sup>39</sup>*

Auch wenn dies auf den ersten Blick aussieht wie ein edukatives Erfahrungswissen, so hat es doch eine kosmotheistische Dimension.<sup>40</sup> Die zentrale Stellung des Pharaos in der ägyptischen Gesellschaft ist in seiner Rolle als Überwinder des Chaos und Bewahrer der Ma’at begründet. Er ist derjenige, der im Ritual des ‘Erschlagens der Feinde’ immer wieder die Mächte des Chaos niederringt und so den Bestand der geschaffenen Welt garantiert. Dementsprechend kann die Zeit, in der es keinen Pharaos gibt, als Unheilszeit gedacht werden. Die in pChester Beatty IV genannte ‘Prophezeiung des Neferti’ bringt es auf den Punkt, wenn es nach der Einsetzung des neuen Pharaos Ameni heißt: “Die Ma’at tritt an ihren Platz zurück, die Isfet ist

<sup>35</sup> Vgl. Assmann 1990; zum Begriff des “edukativen” Wissens vgl. Assmann 1991b: 476 und “Kosmotheistisches Wissen” Assmann 1991a: 248f.

<sup>36</sup> Assmann 1991a: 242 und 245.

<sup>37</sup> Vgl. die Formel in den Lebenslehren “zum Nutzen dessen, der darauf hört, zum Schaden dessen, der dagegen handelt.” Brunner 1988: 111 (Ptahhotep 48f.).

<sup>38</sup> Vgl. Assmann 1991b: 480 in Bezug auf das in Lehren vermittelte Wissen und Brunner 1988: 11f.

<sup>39</sup> Übersetzung nach Fischer-Elfert 1999: 432.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Assmann 1991a: 243f. (“die magische Weisheit des Herrschers”).

beseitigt.”<sup>41</sup> Hier wird das Konzept des kosmotheistischen Wissens mit Händen greifbar. Es geht um den Weltlauf, um das Gegenüber von geschaffener Welt und Chaos, im Ägypten als “*jsfet*” bezeichnet. Dabei verweist das Belegpektrum des Wortes darauf, dass unter “*jsfet*” nicht nur die “Lüge” verstanden wurde, sondern auch das Ungeordnete im Sinne des Chaos.<sup>42</sup> Angesichts dessen erstaunt es nicht, dass in der Zusammenstellung des Papyrus Chester Beatty beide Textgattungen, die Lebenslehren und die sogenannten Klagen genannt sind. Sie stehen für die beiden Seiten des ägyptischen Weisheitskonzeptes, wie es in der Ma’at angelegt ist: das edukative und das kosmotheistische Wissen. Das Bemerkenswerte ist jedoch, dass an dieser Stelle nun ausgerechnet die Größe wieder ins Spiel kommt, die von der älteren Forschung so gerne ausgeblendet wurde: die Magie. Dies wird durch einen archäologischen Befund aus dem Totentempel Ramesses’ II. veranschaulicht. Dort wurden Reste einer Grabausstattung aus dem Mittleren Reich gefunden.<sup>43</sup> Diese umfasst eine Reihe von Objekten, wie z. B. einen Djedpfeiler aus Elfenbein, Reste von vier Zaubermessern und einen bronzenen Uräus sowie eine Holzkiste mit einem Bündel verschiedener Papyri.<sup>44</sup> Darunter befanden sich Verwaltungstexte, Kulthymnen, Bestattungsrituale, magische und medizinische Texte, ein so genannter wissenschaftlicher Text und verschiedene literarische Texte, wie die bekannten Erzählungen vom beredten Bauern und des Sinuhe, die Reden des Sisobek und einige Weisheitssprüche (pRamesseum II). Die Forschung ist sich darin einig, dass es sich um Grabbeigaben eines religiösen Spezialisten handelt.<sup>45</sup> Eine seiner Haupttätigkeiten war offenbar die Ausführung von Ritualen. So finden sich unter den mehr als 23 Texten ein Bestattungsritual, Rituale zum Schutz eines Hauses sowie verschiedene magische Texte und Zaubersprüche. Joachim Friedrich Quack hat darauf aufmerksam gemacht, dass es aus Ägypten eine Reihe von Papyri gibt, in denen magische und literarische Texte miteinander kombiniert sind (so z. B. im Papyrus Chester Beatty oder auch in den großen Komplexen der Tempelanlage von Tebtynis).<sup>46</sup> Dabei fällt auf, dass neben den magischen Texten auch Weisheitsliteratur zu finden ist sowie das, was gerne auch als “wissenschaftliche Texte” bezeichnet wird. Es handelt sich dabei um die sogenannten “Onomastika”, enzyklopädische Aufzählungen von Ortsnamen, Pflanzen, Beamtentiteln usw. So findet sich in dem Papyruskonvolut eine onomastische Aufzählung (pRamesseum D, Gardiner, I, 1-23; Taf. I-VI mit Resten von Ab-

<sup>41</sup> Text bei Helck 1970: 57 (XVd).

<sup>42</sup> Vgl. Hannig 2006: 411.

<sup>43</sup> Quack 2006: 72; Quibell 1898: 3f., T. III.

<sup>44</sup> Vgl. die Überblicke bei Quack 2006: 72f.; Parkinson 1991: XI-XIII und Schneider 2007.

<sup>45</sup> Quack 2006: 75f. bezeichnet ihn als einen “Magier”. Vgl. dort auch die Übersicht zu den verschiedenen Deutungsansätzen (darunter auch die Diskussion des Vorschlags von Yoyotte, den Besitzer als Vorlesepriester zu deuten).

<sup>46</sup> Vgl. Quack 2006: 77.

rechnungen auf der Rückseite pBerlin 10495). Dass solche enzyklopädischen Listen durchaus mit dem verbunden werden kann, was gemeinhin als ‘Weisheit’ gilt, belegt das bekannte Onomastikon des Amenope. Der 1947 von Alan H. Gardiner publizierte Text enthält 610 Begriffe, die sich verschiedenen Gruppen zuordnen lassen. Am Anfang stehen Namen für Himmel, Wasser und Erde (Nr. 1-62), dann folgen Personen und Beamtentitel (Nr. 63-229), dann verschiedene Gruppen der Gesellschaft, eine Auflistung der Städte von Ägypten, gefolgt von Gebäuden, ihren Einzelteilen und den verschiedenen Formen von Ackerland bis hin zu Speisen und Getränken.<sup>47</sup> Man würde dies wohl kaum mit weisheitlichem Denken verbinden, wenn nicht in der Einleitung des Onomastikons dieser Bezug explizit hergestellt würde:

*“Beginn der Lehre für das Lösen des Herzens (= das Verstehen), für die Unterweisung des Unwissenden, für das Wissen aller Dinge, die existieren. Was Ptah eronnen hat, was Thot werden ließ, den Himmel mit seinen Dingen, die Erde und das zu Ihr Gehörende.”*<sup>48</sup>

Der Text bezeichnet sich selbst als *sb3j.t*, als “Lehre” und beginnt mit den fast schon kanonischen Worten einer ägyptischen Lebenslehre.<sup>49</sup> Es wird deutlich, dass es zu kurz greifen würde, die Lebenslehren von Wissenskonzepten zu trennen, wie es in der Forschung gerne getan wurde.<sup>50</sup> Eine listenartige Zusammenstellung von Namen und Begriffen, von Naturphänomenen aber auch Errungenschaften der Zivilisation konnte als “Lehre” bezeichnet werden; sie ist letztlich Ausdruck des kosmotheistischen Wissens.<sup>51</sup> Vor dem Hintergrund des Ma’at-Konzeptes liegt der Zusammenhang auf der Hand. Die Unterweisung für ein gelingendes Leben ist mit der ‘magischen Weisheit’, welche um den Weltlauf und die Manifestation des Göttlichen in der Natur weiß, eng verbunden.<sup>52</sup>

Ganz Ähnliches zeigt sich, wenn man vom Alten Ägypten zur mesopotamischen Literatur übergeht. Es wurde bereits erwähnt, dass neuere Arbeiten in der Assyriologie und Sumerologie betonen, dass ‘Weisheit’ in Mesopotamien mehr ist als Lebensweisheit oder Erfahrungswissen.<sup>53</sup> Die Viel-

<sup>47</sup> Eine genaue Bearbeitung des Onomastikons steht nach wie vor aus, obwohl die Bedeutung des Textes seit langem bekannt ist.

<sup>48</sup> Text bei Gardiner 1947: 1\*.

<sup>49</sup> Vgl. Ptahhotep und Djedefhor, dazu Römhald 1989:18-24.

<sup>50</sup> Dies findet sich auch noch bei Wilcke 2006, für die sich Weisheit in Ägypten primär an den Lebenslehren festmacht. Vgl. dazu Schipper 2007.

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch von Lieven 2004: 158f.

<sup>52</sup> Dies findet sich auch bei dem kürzlich von R. Jasnow und K.-Th. Zauzich veröffentlichten Thot-Buch. Vgl. dazu Schneider 2007 und Jasnow & Zauzich 2005.

<sup>53</sup> Vgl. Sweet 1990: 45 mit sechs Bedeutungen und (S. 47) einer Nennung der akkadischen Begriffe sowie Denning-Bolle 1992: 32f.

schichtigkeit altorientalischer Weisheitskonzepte dokumentiert eine Inschrift Assurbanipals:

*“[Mard]uk, der Weise (apkallū) der Götter hat mir weiten Verstand (= Ohr) und weit geöffnetes Verständnis (ḥasīsu) zum Geschenk gemacht. Nabū, der Schreiber des Alls, hat mir die Lehren seiner Weisheit (nēmequ) geschenkt.*

*Ninurta und Nergal haben meinen Körper die Stärke des Mannestums, Kräfte ohnegleichen erwerben lassen.*

*Ich erlernte das Werk des Weisen (apkallū) Adapa, das verdeckte Geheimnis aller Schreiberkunst. Ich schaue die Vorzeichen am Himmel und auf der Erde, diskutiere sie; in der Versammlung der Gelehrten (ummânū) des Landes erörtere ich die Omenserie “wenn die Leber dem Himmel entspricht” mit den tüchtigen Omenexperten (wörtl. apkallū šamni, Öl[omina]-kundiger). Ich löse die verzwickten Rechenaufgaben, die der Durchschaubarkeit ermangeln. Ich lese eine kunstvolle Schrifttafel in sumerischer Sprache und verdecktes Akkadisch, das richtig zu verstehen, schwierig ist.*

*Ich betrachte die Inschriften auf Steinen von vor der Sintflut, die versiegelt, verschlossen und durcheinander sind, mit der ausgesuchten Elite.”<sup>54</sup>*

Der Text zeigt, dass hier mehrere Wissenskonzepte miteinander verbunden sind und sich das Weisheitsverständnis auf verschiedene Bereiche erstreckt. Einerseits werden darunter geistige Fähigkeiten verstanden, wie z. B. Intelligenz, andererseits sind es Qualitäten, die durch Bildung und schulischen Unterricht erlangt werden können, wie die Schreib- und Rechenkunst sowie das Beherrschen von Fremdsprachen. Und schließlich sind es magisch-mantische Fähigkeiten, die genannt werden, wie z. B. spezielle Divinationstechniken. Zentrale Bedeutung kommt dabei dem Begriff der *apkallū* zu. Darunter sind mythische Gestalten zu verstehen, die mit dem Schöpfergott Ea/Enki in Verbindung gebracht werden. So treten die *apkallū* in Mythen wie *Bit meseri* (“Haus der Einschließung”) als Vertreter der Zivilisation in Erscheinung, indem sie “die Pläne von Himmel und Erde in Ordnung halten.”<sup>55</sup> Sie stehen für das kosmotheistische Wissen, welches sich offenbar in Ritualhandlungen manifestiert; die genannten Zeilen sind Teil eines Beschwörungsrituals. In einem von W. G. Lambert veröffentlichten “Katalog von Texten und Verfassern”<sup>56</sup> aus der Zeit Assurbanipals (668-627 v. Chr.) ist dieses Wissen mit dem Gott Ea verbunden. Er steht an der Spitze einer Liste von Namen, die als *apkallū* und – in der Periode nach der Sintflut – als *ummânū* bezeichnet werden.<sup>57</sup> Den einzelnen Namen sind Ritualtexte zugeordnet, wie Beschwörungsrituale, Rituale der Klagepriester und andere Omenserien. Es zeigt sich deutlich, dass die Verbindung zwischen kosmotheistischem Wissen und Ritualen für die mesopotamische

<sup>54</sup> Zitiert nach Wilcke 1991: 268f. Vgl. auch Sweet 1990: 55

<sup>55</sup> Zitat nach Wilcke 1991: 264, vgl. auch Denning-Bolle 1992: 48f.

<sup>56</sup> Lambert 1962.

<sup>57</sup> Vgl. Wilcke 1991: 267.

Weisheit und das hier dargestellte Konzept der *apkallū* zentral ist. Dies belegt auch ein Heilungsritual, das Dessa Rittig 1977 veröffentlicht hat:

*“Das Ritual dafür: Auf sieben Figuren von apkallu aus Kronelkirschholz, die ihre eigenen Tiaren als Kopfbedeckung tragen, mit ihrer eigenen Kleidung bekleidet sind, in ihrer Rechten einen am oberen und unteren Ende im Feuer ‘gerösteten’ Kronelkirschstab tragen, schreibst du ihre Hüfte.”*<sup>58</sup>

Wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, kann auch eine Gruppe religiöser Spezialisten als *apkallū* bezeichnet werden. So wird in einem Abschnitt aus dem Text “Enki und die Weltordnung” ein *apkal*-Priester erwähnt, der offenbar an einem Reinigungsritual beteiligt war.<sup>59</sup>

Wenn man diesen, hier nur knapp skizzierten Befund mit dem Bild verbindet, das anhand des ägyptischen Materials gewonnen wurde, so lassen sich im Hinblick auf die Diskussion um die Weisheit Israels drei Aspekte festhalten:

- 1) Die Bestimmung der altorientalischen Weisheit ging oftmals vom Alten Testament aus und sah als ‘Weisheit’ vor allem das an, was im biblischen Proverbienbuch begegnet: Lebensweisheit im Sinne von Erfahrungsweisheit. Dies war zugleich mit einem bestimmten Verständnis von ‘Religion’ verbunden, bei dem Magie und Religion als einander entgegengesetzte Begrifflichkeiten verstanden wurden.
- 2) Die Beschäftigung mit dem altorientalischen Material hat hingegen gezeigt, dass ‘Weisheit’ keineswegs nur ein Erfahrungswissen bezeichnet, sondern wesentlich auf das Weltbild bezogen ist. So legen die ägyptischen Texte nahe, dass man eher von Wissenskonzepten als von ‘Weisheit’ sprechen sollte, wobei edukatives und kosmotheistisches Wissen eng aufeinander bezogen sind.
- 3) Ein solches Weisheitskonzept, bei dem Weisheit sich aus einem ‘magischen’ Weltverständnis speist, findet sich auch in den mesopotamischen Texten. Allerdings zeigt der hier nur kurz angerissene Befund, dass es offenbar verschiedene Wissenskonzepte gegeben hat, die nebeneinander stehen und z. T. in Person religiöser Spezialisten zusammenfallen konnten. Dabei benennt der Aspekt, der oftmals als ‘Weisheit’ verstanden wird, das auf Erfahrung basierende Wissen, nur einen Teil dessen, was als ‘Weisheit’ galt. So wird man eher verschiedene Kategorien von Wissenskonzepten zu unterscheiden haben, wie z. B. die Sachkenntnis im Sinne des durch Ausbildung erworbenen Wissens, das richtige gesellschaftliche Verhalten, basierend auf Erfahrung, und schließ-

<sup>58</sup> Zitiert nach Rittig 1977: 164.

<sup>59</sup> Vgl. Denning-Bolle 1992: 54 Ich verdanke den Hinweis auf diese Bedeutung der *apkal-lū* meiner Mitarbeiterin Petra Wagner, M. A., die eine Studie über die Weisheitsbegriffe in der mesopotamischen Literatur des 1. Jt. v. Chr. vorbereitet.

lich das religiöse Wissen, welches in einem speziellen Weltbild begründet ist.<sup>60</sup>

### 3. Weisheit und Magie in Israel – das kosmotheistische Wissen

Die alttestamentliche Forschung hat die andere Bedeutung von ‘Weisheit’ im Alten Orient ebenfalls zur Kenntnis genommen. So wurde vielfach der Bezug zur Schöpfung und Konzepten, wie z. B. der ägyptischen Ma’at, betont.<sup>61</sup> Man verortete Texte wie Prov 3,19f., Hiob 28 oder Prov 8 im Kontext der Schöpfungstheologie, bei der die ‘Weisheit’ eine “schöpfungsimmanente(n), personifizierte(n) Größe” bildet.<sup>62</sup> Auf die Verbindung dieser “weltimmanenten Weisheit” mit magisch-mantischem Wissen wurde jedoch in der Regel nicht hingewiesen. Der Grund hierfür war die von der alttestamentlichen Forschung gerne vorgenommene Trennung von ‘Magie’ und ‘Religion’.<sup>63</sup> So wurde erst in jüngerer Zeit erkannt, dass die Magie ein “unleugbarer Bestandteil der Religion Israels” war.<sup>64</sup> Inwiefern aber hat diese Erkenntnis nun auch Auswirkungen auf die alttestamentliche Weisheit?

Es ist das Verdienst Hans-Peter Müllers, auf den Zusammenhang von Magie und Weisheit explizit hingewiesen zu haben.<sup>65</sup> Er machte auf die Bedeutung der Wurzel *hkm* aufmerksam und fand eine spezifische ‘mantische Weisheit’ vor allem in der exilisch-nachexilischen Literatur. Neben der Darstellung fremder Gelehrter, wie den babylonischen Weisen in Jes 44,25 und Jer 1,35f. oder den ägyptischen in Jes 19,11-13 (dort als “weiseste Räte Pharaos” bezeichnet)<sup>66</sup> findet sich dies besonders in den Gestalten Josephs und Daniels in Gen 41,8 und Dan 2f. Beide gelten im Text als Traumdeuter und werden den ägyptischen bzw. babylonischen Weisen gegenübergestellt. Dabei findet sich mit dem Wort der *ḥarʾṭumîm*, den “Vorlesepriestern”, ein Begriff, der für den magischen Aspekt der Weisheit steht. Das Hebräische Wort ist von ägyptisch *ḥr(y)-tp* abzuleiten und bezieht sich auf den “obersten Vorlesepriester” (wörtlich: Ritualbuchträger).<sup>67</sup> In Gen 41,8 werden die *ḥarʾṭumîm* in einem Atemzug mit den *ḥōḳamîm* genannt. Der Text dokumentiert somit die Verbindung von Ritualspezialis-

<sup>60</sup> Vgl. dazu Hutter 2005: 1366 und zur generellen Problematik des “metasprachlichen Begriffes” ‘Weisheit’ Rudolph 2003: 487.

<sup>61</sup> Vgl. Schmid 1966: 196.

<sup>62</sup> So von Rad 1971a: 189; vgl. auch Perdue 1990: 457f. und Krüger 1997: 107, der den Begriff “Kosmotheismus” verwendet.

<sup>63</sup> Vgl. dazu Schmitt 2004: 29-37.

<sup>64</sup> Albertz 1991: 691f.

<sup>65</sup> Vgl. Müller 1969: 79f. Ein erster Hinweis auf den “magisch-mantischen Weisen” findet sich bereits bei Meinhold 1908: 157ff.

<sup>66</sup> Vgl. Müller 1977: 934.

<sup>67</sup> Vgl. Köhler & Baumgartner 1967, 339 und Müller 1969, 197, Anm. 3.

ten und ‘Weisen’. Joseph tritt an die Stelle dieser religiösen Spezialisten am ägyptischen Königshof und übernimmt deren mantische Aufgaben. Dabei liegt das Besondere darin, dass dieses Weisheitskonzept in der Person des Joseph<sup>68</sup> mit dem der Gottesfurcht und Bescheidenheit verbunden ist. So ist Joseph insofern als ‘weise’ zu bezeichnen, da er neben der Kunst des Redens und Ratgebens – wie Gerhard von Rad betont hat – auch über das Ethos von Bescheidenheit verfügt.<sup>69</sup> Es zeigt sich somit eine Verbindung von kosmotheistischer und edukativer Weisheit, zwischen dem Wissen, welches um den Lauf der Welt weiß, und dem, welches auf die Einweisung in die Gesellschaft und die Interaktion mit Gott und Mensch abzielt.

Auch in Dan 2f. erweist sich der Protagonist machtvoller als die fremdländischen religiösen Spezialisten. Wie in Gen 41 ist in Dan 2,5 von den *ḥarʿtumîm* die Rede. Es werden weitere religiöse Spezialisten genannt, wie die *ʾašāpîm* “Beschwörer” oder die *āšrîm* “Schicksalsbestimmer.” Daniel selbst tritt an ihre Spitze und wird zu ihrem Oberhaupt (Dan 2,11.48). All dies vermag er, weil ihm JHWH Weisheit (*ḥōkmāh*) gegeben hat.<sup>70</sup> H.-P. Müller verbindet mit diesem Befund die These, dass “Israel die mantische Weisheit nach 587 näher kennen lernte”.<sup>71</sup> Die Frage ist jedoch, ob es nicht auch in vorexilischer Zeit Formen magisch-mantischer Weisheit gab. Rüdiger Schmitt hat in seiner Habilitationsschrift über “Magie im Alten Israel” anhand einer Reihe von Beispielen aufgezeigt, dass das Alte Israel an einem Weltbild partizipierte, das wesentlich magisch bestimmt ist. Der Groninger Religionswissenschaftler Jan Bremmer hat für diesen Sachverhalt den Begriff der “Einbettung” der Religion geprägt. Dies bezeichnet, dass jeder Bereich des Lebens mit einem religiösen Aspekt verbunden ist; Geburt, Erwachsenwerden und Tod, Krieg und Frieden, Landwirtschaft und Politik – alles ist religiösen Regeln unterworfen.<sup>72</sup> Es gibt eine Reihe von Texten, die ein solches kosmotheistisches Weltbild widerspiegeln. Neben Hiob 28 kommt dies auch im Erzählzyklus über Elia und Elisa zum Ausdruck. Dabei ist interessant zu sehen, dass das kosmotheistische Wissen nicht etwa JHWH gegenübergestellt, sondern mit diesem verbunden wird, obgleich der JHWH-Bezug unterschiedlich ausgestaltet werden kann. Dies zeigt ein Vergleich der Totenaufweckung in 1. Kön 17 mit der in 2. Kön 4.

In der Geschichte von Elia und der Witwe in 1. Kön 17,17-24 wird eine Ritualhandlung beschrieben, die den Bezug auf JHWH als integralen Bestandteil des Rituals enthält:

<sup>68</sup> Vgl. zu diesem Weisheitskonzept Lanckau 2006, 344, der “systematisches Wissen, Sicherheit in Techniken, gesunde(n) Menschenverstand, psychologisches Gespür, Inspiration und Frömmigkeit” als Charakteristika des “idealen Weisen” nennt.

<sup>69</sup> Dazu von Rad 1971b: 276f.

<sup>70</sup> Vgl. dazu Müller 1992: 202f.

<sup>71</sup> Müller 1992: 200.

<sup>72</sup> Vgl. Bremmer 1996: 3f. und Keel & Schroer 2002: 37.

19 *Da sagte er zu ihr: Gib mir deinen Sohn! Und er nahm ihn von ihrem Schoß und trug ihn in das Obergemach, wo er wohnte, und legte ihn auf sein Bett.*

20 *Und er rief zu JHWH und sprach: JHWH, mein Gott, willst du sogar der Witwe, bei der ich Gast bin, Unheil antun, indem du ihren Sohn sterben lässt!*

21 *Da streckte er sich dreimal über den Knaben, rief zu JHWH und sprach: JHWH, mein Gott, lasst doch die Seele des Knaben in ihn zurückkehren.*

22 *Und JHWH hörte auf die Stimme Elias, da kehrte die Seele des Knaben in ihn zurück und er wurde lebendig.*

Auf die Anrufung JHWHs (V. 20) folgt die Ritualhandlung mit dem dreimaligen Ausstrecken über den Knaben, verbunden mit einem Gebet (V. 21).<sup>73</sup> Die Erhörung des Gebets führt zum Erwachen des Knaben. Die dreiteilige Struktur mündet in den Ausspruch der Witwe, dass Elia tatsächlich ein "Mann Gottes" (Isch Elohim) ist, und "das Wort JHWHs" in seinem Mund ist (V. 24).<sup>74</sup>

Die Besonderheit der Stelle wird deutlich, wenn man sich die ähnliche Geschichte über Elisa in 2. Kön 4,8-37 betrachtet. Auch hier seien kurz die zentralen Verse zitiert:

32 *Als Elisa in das Haus kam, siehe, da lag der Knabe tot auf seinem Bett.*

33 *Er ging hinein und schloß die Tür hinter sich und betete zu JHWH.*

34 *Dann stieg er hinauf und legte sich auf das Kind, und es lagen Mund auf Mund, Augen auf Augen und Hände auf Händen. Und als er sich über ihn beugte, da wurde der Körper des Kindes warm.*

35 *Darauf stand er auf und ging immer wieder im Haus hin und her, dann stieg er wieder hinauf und beugte sich über ihn.*

*Da nieste der Knabe etwa sieben Mal und der Knabe schlug seine Augen auf.*

36 *Und er rief nach Gehasi und sprach: Rufe diese Schunemiterin! Und er rief sie. Da kam sie zu ihm, und er sprach: Nimm deinen Sohn!*

37 *Da kam sie, fiel ihm zu Füßen und warf sich auf die Erde. Dann nahm sie ihren Sohn und ging hinaus.*

Innerhalb der Ritualhandlung nimmt das Gebet zu JHWH eine deutlich geringere Stellung ein als in 1. Kön 17,20f. Von einer Erhörung wird nichts berichtet, vielmehr könnte das nicht im Wortlaut beschriebene Gebet auch schlicht die Funktion haben, die magischen Kräfte des Gottesmannes zu aktivieren. Auch das Ende der Geschichte, die Proskynese der Frau vor Elisa (V. 37), stellt deutlich den Gottesmann in den Vordergrund und nicht etwa JHWH. Es wurde bei der literarisch nicht einheitlichen Erzählung<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Vgl. zum Aufbau des Textes Schmitt 1977: 460; Otto 2001: 181 und Schmitt 2004: 252f.

<sup>74</sup> Vgl. Schmitt 1977: 461.

<sup>75</sup> Zu nennen sind hier die Positionen von H. C. Schmitt, der mit einem mehrfachen Bearbeitungsprozess rechnet (Schmitt 1972: 93f.) und A. Schmitt, der einen Grundbestand



bisweilen dafür votiert, die Notiz in V. 33 als theologisierenden Nachtrag zu betrachten,<sup>76</sup> jedoch ist der Text einheitlich und lässt keinen literarischen Bruch zwischen dem Gebet und der Ausführung der Handlung in V. 34 erkennen.<sup>77</sup> Die besonderen Kräfte Elisas stehen, wie Winfried Thiel zu- recht betont, „in Zusammenhang mit Jahwe... Magie, Ekstase, Heilungs- kraft, paranormale Fähigkeiten werden nicht nur von Jahwe in den Dienst genommen, sondern gehen auf ihn zurück.“<sup>78</sup> Dieser Bezug der Handlung auf JHWH findet sich auch in der Elia-Variante der Erzählung, ist jedoch dort viel breiter ausgestaltet. Es zeigt sich eine Verschiebung von einer ausführlichen Ritualhandlung mit geringem JHWH-Bezug zu einer knap- pen Schilderung des Rituals bei breit ausgestaltetem Bezug auf JHWH. Wenn die in der Forschung diskutierte These zutrifft, dass 1. Kön 17,17-24 eine sekundäre Ausgestaltung von 2. Kön 4,8-37 ist und die Funktion hat, für Elia Ähnliches zu berichten wie für Elisa<sup>79</sup>, dann ist der dort so ausgestaltete JHWH-Bezug in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen zeigt er, dass mit JHWH auch ein kosmotheistisches Wissen verbunden wurde, das in Ritualen und magisch-mantischen Handlungen seinen Aus- druck fand. Zum anderen scheint es so zu sein, dass dieser Bezug zuguns- ten des Handelns JHWHs verschoben wurde. Nicht mehr das wirkmächtige Agieren des Gottesmannes steht im Vordergrund, sondern das heilvolle Handeln JHWHs. In beiden Fällen wird jedoch ein kosmotheistisches Weltbild vorausgesetzt, bei dem JHWH Macht über die Natur hat und diese auch von den Gottesmännern, die in seinem Auftrag agieren, ausgeübt wer- den konnte. Insofern zeigt sich in den Elia- und Elisageschichten bereits jenes ‘magisch-mantische’ Wissen, welches dann bei Joseph und Daniel so explizit betont wird.

Die Beispiele, die nur einen Ausschnitt des Materials bieten,<sup>80</sup> verdeut- lichen, dass sich das kosmotheistische Wissen in konkreten Handlungen manifestiert und dieses auch mit der Wurzel *hkm* verbunden werden konn- te. Dabei handelt es sich nicht nur um Belege, welche das kosmotheistische Wissen kritisieren, sondern auch um Texte, welche dieses als integralen Bestandteil der JHWH-Religion ausweisen. Die Verbindung von JHWH und der Natur, die Manifestationen des Göttlichen in der Natur selbst, wie sie beispielsweise in Hiob 38 zu finden ist, all dies speist sich aus einem kosmotheistischen Weltbild. Was aber trägt dies nun für die Bedeutung der

---

und eine Erweiterungsschicht unterscheidet (Schmitt 1975: 23f.). Vgl. zur Diskussion dieser und weiterer Ansätze Schmitt 2004: 240f.

<sup>76</sup> So Schmitt 1972: 94, Würthwein 1984: 294.

<sup>77</sup> Vgl. Schmitt 2004: 245 und Thiel 1992: 100f.

<sup>78</sup> Thiel 1992: 102.

<sup>79</sup> Vgl. Otto 2001: 181; Würthwein 1984: 206 und Schmitt 2004: 251.

<sup>80</sup> Eine ausführliche Aufarbeitung des Materials fehlt bislang. Vgl. für eine erste Zusam- menstellung Müller 1969: 80-84 und Müller 1977: 933f.

‘Weisheit’ und das Verständnis der eingangs zitierten Textstelle Prov. 3,19f. aus?

*19 JHWH hat mit Weisheit (ḥōkmāh) die Erde gegründet, mit Einsicht (ʿbûnāh) hat er (den) Himmel aufgestellt,  
20 durch seine Erkenntnis (daʿat) sind die Urwasser hervorgebrochen und die Wolken träufeln Tau herab.*

Die Verse spielen mit der Nennung der Trias von Himmel (V. 19b), Erde (V. 19a) und Urwasser (V. 20) auf die Schöpfung an. Es werden die Grundkomponenten des dreistufigen altorientalischen Weltbildes benannt,<sup>81</sup> so dass hier nicht etwa nur an Teilaspekte oder gar einen “spezielle(n) Einzelzug”, sondern an die Schöpfung als Ganzes gedacht ist.<sup>82</sup> Im Zentrum steht das schöpferische Handeln JHWHs, womit der Text Ps 104,24 und Hi 38,37 nahe steht.<sup>83</sup> Die Frage ist jedoch, wie die Trias der Begriffe *ḥōkmāh*, *ʿbûnāh* und *daʿat* zu interpretieren ist. Geht man zunächst vom Wortlaut aus, dann liegt der Schlüssel zum Verständnis in der Präposition *b*. Mit Jenni handelt es sich um ein “b mit Abstraktbegriff”, das bei Verben des Hervorbringens das Mittel bezeichnet.<sup>84</sup> *ḥōkmāh* wäre demnach hier nicht als personifizierte Größe zu verstehen,<sup>85</sup> sondern als das kunstfertige Wissen des Schöpfers bzw. ein “Vermögen oder eine Fertigkeit des Schöpfers.”<sup>86</sup> Insofern mögen die Verse zwar an die personifizierte Weisheit in Prov 8,22-30a anklingen,<sup>87</sup> sie sind jedoch, wie G. von Rad betonte, als “konstruktives Prinzip” zu verstehen.<sup>88</sup> Dabei wird man die Parallelität der Begriffe *ḥōkmāh*, *ʿbûnāh* und *daʿat* so zu deuten haben, dass diese zwar unterschiedliche Akzente setzen, jedoch alle auf das eine Prinzip verweisen. So, wie die Trias von Erde, Himmel und Urozean auf ein Ganzes abzielt, so ist dies auch bei den drei weisheitlichen Begriffen der Fall. Es geht um das kosmotheistische Wissen, das auf das Weltbild als Ganzes bezogen ist. Und interessanterweise findet sich auch die Verbindung von kosmotheistischem und edukativem Wissen, wie sie für das altorientalische Material charakteristisch ist.

Innerhalb der Lehre von Prov 3,1-35 stehen die Vv. 19-20 zwischen der theologischen Reflexion (Vv. 1-12) und der ethischen Unterweisung von Vv. 21-35. Dabei knüpfen Vv. 19-20 durch die Aufnahme der Begriffe

<sup>81</sup> Vgl. Schäfer 1999: 96 sowie Meinhold 1991: 81f. und Waltke 2004: 262f.

<sup>82</sup> Mit Schäfer 1999: 96 gegen Plöger 1984: 37.

<sup>83</sup> Vgl. dazu und zu weiteren Belegen Baumann 1996: 237 sowie Jenni 1992: 142.

<sup>84</sup> Jenni 1992: 142. Demgegenüber setzt Baumann 1996: 237f. ein Beth instrumenti an.

<sup>85</sup> Müller 2000: 274, Anm. 1 schließt dies jedoch nicht aus.

<sup>86</sup> Meinhold 1991: 81.

<sup>87</sup> Vgl. Plöger 1984: 37.

<sup>88</sup> Von Rad 1978: 461 in Aufgriff einer Überlegung von Gemser 1963: 30. Hier allein an eine handwerkliche Kategorie zu denken (Fohrer 1969: 266, A. 100) greift m. E. zu kurz.

*ḥōkmāh* und *ʿbûnāh* an Vv. 13-18 an.<sup>89</sup> Jedoch sind sie durch den Subjektwechsel in V. 19 (JHWH) von Vv. 13-18 getrennt, wie auch die formale Rahmung durch die Inklusio *ʾašrê* (V. 13) – *mʿ ʾušār* (V. 18) Vv. 13-18 als Einheit erweisen.<sup>90</sup> So wird man zunächst die Abschnitte Vv. 13-18, 19-20 und 21ff. als Untereinheiten zu betrachten haben. Lässt man die Frage der Redaktionsgeschichte zunächst außer Acht und konzentriert sich auf den Endtext, so sind Vv. 19f. auch nach vorne zu V. 21ff. angebunden. Im Zusammenhang mit V. 21a ist das Subjekt des Verbes *jāluzû* in V. 19f. zu suchen. Syntaktisch gesehen, liegt das Subjekt, sofern man vom masoretischen Text ausgeht, in den Begriffen *ḥōkmāh*, *ʿbûnāh* und *daʿat* aus V. 19f.<sup>91</sup> Der Zusammenhang zwischen 19f. und 21ff. ist somit nicht etwa locker gestaltet, sondern trotz des Personenwechsels recht eng. Grammatisch setzt V. 21a die Verse 19f. voraus.<sup>92</sup> Dies bedeutet jedoch, dass hier ein ausgesprochen enger Zusammenhang von kosmotheistischem und edukativem Wissen hergestellt wird. V. 21 klingt wie das Promörium einer klassischen Lehrrede:<sup>93</sup>

(21) *Mein Sohn, lass beides nicht aus den Augen. Bewahre Umsicht und Besonnenheit.*

(22) *Dann werden sie dir ein Lebensquell, ein Schmuck für deinen Hals.*

Die Verse dokumentieren somit zweierlei. Zum einen das kosmotheistische Wissen in Israel, das mit JHWHs Schöpfungshandeln verbunden wurde, und zum anderen dessen Verknüpfung mit dem edukativem Wissen, dem, was klassischerweise als ‘Weisheit’ bezeichnet wird. Daraus ergeben sich jedoch einige Konsequenzen für den Weisheitsbegriff selbst, die am Ende dieser Skizze kurz zusammengestellt werden sollen.

#### 4. Weisheit und Wissen in Israel

Die Überlegungen sind zunächst vom klassischen Weisheitsverständnis der alttestamentlichen Wissenschaft ausgegangen. Weisheit gilt als Erfahrungsweisheit, als das Wissen, das zugleich als “Lebensklugheit” bezeichnet werden kann. Damit verbunden ist ein entwicklungsgeschichtliches Modell, bei dem man vom allgemeinen Weisheitsspruch ausgeht und in der ‘theologisierten’ Lehrrede und der ‘kritischen Weisheit’ spätere Stufen der alttestamentlichen Weisheit sieht. Der Aspekt der ‘magischen Weisheit’ findet dabei so gut wie keine Beachtung. Wenn man jedoch vom altorienta-

<sup>89</sup> Vgl. Schäfer 1999: 93 und zum Zusammenhang Meinhold 1991: 78 und Baumann 1996: 231. Vgl. auch Overland 1988: 293.

<sup>90</sup> Vgl. Schäfer 1999: 94 und Müller 2000: 152.

<sup>91</sup> So bereits Delitzsch 1873: 74. Vgl. auch Müller 2000: 152 und Overland 1988: 95.

<sup>92</sup> Vgl. Müller 2000: 152.

<sup>93</sup> Vgl. Waltke 2004: 263.

lischen Material ausgeht, dann zeigt sich, dass gerade darin der Schlüssel zum Weisheitsverständnis liegt. ‘Weisheit’ ist auf das Weltbild bezogen; es ist kosmotheistisches Wissen und als solches wesentlich mit der Weltin-ganghaltung verbunden. Der Blick in das altorientalische Material zeigt zudem, dass das kosmotheistische Wissen auch Rituale und magisch-mantische Praktiken umfasst. In der Vorstellung der *apkallū* im mesopota-mischen Bereich wird dies explizit deutlich, so wie die Ma’at in Ägypten kosmotheistisches und edukatives Wissen umfasst. Beide Wissenskonzepte, das kosmotheistische und das edukative, wie es in Form der klassischen Lehrrede oder dem einfachen Weisheitsspruch zum Ausdruck kommt, sind gleichsam zwei Seiten einer Medaille. Dies bedeutet jedoch zugleich, dass die von der alttestamentlichen Wissenschaft gerne so bezeichnete “Erfah-rungsweisheit” nur eine Seite des altorientalischen Weisheitskonzeptes ausmacht. Im dritten Schritt wurde schließlich nach Formen kosmotheisti-schen Wissens in Israel selbst gesucht. Dabei wurde, sofern man sich von den forschungsgeschichtlichen Vorgaben löst und die Trennung von JHWH-Religion und ‘Magie’ aufgibt, deutlich, dass zur JHWH-Religion offenbar von Anfang an das kosmotheistische Wissen gehörte. Der Elia-/Elisazyklus sowie andere Texte belegen, dass magisch-mantische Prakti-ken, die mit dem Begriff *ḥōkmāh* verbunden werden konnten, sich nicht etwa nur auf fremde Religionen beziehen, sondern wesentlicher Bestandteil der JHWH-Religion sind. Sie speisen sich aus einem Weltbild, bei dem das alte Israel, wie Othmar Keel eindrücklich gezeigt hat, deutlich in der Tradi-tion der altorientalischen Religionen steht. Die Textstelle von Prov 3,19-35 kann dabei als Beleg gelten für die Verbindung von kosmotheistischem und edukativem Wissen. Es findet sich explizit die Vorstellung vom kos-motheistischen Wissen des Schöpfers und dessen Verbindung mit dem edukativen Wissen und damit mit dem, was gemeinhin als ‘Weisheit’ be-zeichnet wird. Dies bedeutet aber nun zweierlei für den Weisheitsbegriff und seine Geschichte im alten Israel: (1) ‘Weisheit’ ist eine missverständli-che Bezeichnung für die Wissenskonzepte, die im Alten Orient und im Alten Testament zu finden sind. Der Begriff bezeichnet in der klassischen Bedeutung als ‘Erfahrungswissen’ nur einen Teilaspekt dieses Wissens. Insofern müsste man konsequenterweise eher von ‘Wissenskonzepten’ reden. (2) Wenn es solche Wissenskonzepte gab, dann bedeutet dies zugleich, dass die Geschichte der ‘Weisheit’ womöglich anders verlaufen ist. Dann muss es keine “Theologisierung” der Weisheit gegeben haben, wie auch die Weisheit keineswegs ein “Fremdkörper im Alten Testament” war, sondern von Anfang an genuiner Bestandteil der JHWH-Religion. Die Implikationen dessen für die Geschichte der Weisheit in Israel sowie für die Genese des Proverbienbuches können an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Jedoch wird man wohl vorsichtig darin sein müssen, von der ‘Theologisierung’ einer ursprünglich ‘profanen’ oder ‘säkularen’ Weisheit zu reden. Vielmehr wäre zu fragen, ob man nicht eher – um nochmals eine

Formulierung von Jan Assmann aufzugreifen – von dem “Prozeß eines allmählichen Explizitwerdens impliziter Axiome” ausgehen muss.<sup>94</sup> Die Beschäftigung mit dem kosmotheistischen Wissen kann dies verdeutlichen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Albertz, Rainer, 1991, “Magie II. Altes Testament”, in: Gerhard Müller u. a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* 21, 691-695.
- Alster, Bendt, 1991, “Väterliche Weisheit in Mesopotamien”, in: Aleida Assmann (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München, 103-115.
- Assmann, Jan, 1990, *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.
- Assmann, Jan, 1991a, “Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus”, in: Aleida Assmann (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München, 241-257.
- Assmann, Jan, 1991b, “Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten”, in: Aleida Assmann (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München, 475-500.
- Assmann, Jan, 1996, “Die Wende der Weisheit”, in: Bernd Janowski (Hg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Theologie 10)*, Gütersloh, 20-38.
- Baumann, Gerlinde, 1996, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (Forschungen zum Alten Testament 16)*, Tübingen.
- Bremmer, Jan, 1996, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt.
- Brunner, Hellmut, 1988, *Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben*, Zürich & München.
- Buccellati, Giorgio, 1989, “Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia”: *Journal of the American Oriental Society* 101, 35-47.
- Budge, Ernest Wallis, 1979 [= 1899], *Egyptian Magic. Books on Egypt and Chaldaea II*, London & Boston.
- Delitzsch, Franz, 1873, *Salomonisches Sprüchebuch*, Leipzig.
- Denning-Bolle, Sara, 1992, *Wisdom in Akkadian Literature. Expression, Instruction, Dialogue (Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap “Ex Oriente Lux” XXVIII)*, Leiden.
- Dijk, J. J. A. van, 1953, *La sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux. Avec choix des textes (Commentationes Orientales 1)*, Leiden.
- Erman, Adolf, 1905, *Die Ägyptische Religion (Handbücher der königlichen Museen zu Berlin)*, Berlin.
- Erman, Adolf, 1934, *Die Religion der Alten Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin.

---

<sup>94</sup> Assmann 1996: 26, der dies auf die weisheitliche Tradition bezieht.

- Fischer-Elfert, Hans Werner, 1999, Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe aus dem "Gottesweg" des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches (Ägyptologische Abhandlungen 60), Wiesbaden.
- Fohrer, Georg, 1969, "Die Weisheit im Alten Testament" (1964), in: Ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 115), Berlin, 242-274.
- Gardiner, Alan H., 1947, Ancient Egyptian Onomastica, London.
- Gemser, Berend, 1963, Sprüche Salomos (Handbuch zum Alten Testament 16), 2. Auflage, Tübingen.
- Gerstenberger, Erhard S., 1965, Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 20), Neukirchen.
- Golka, Friedmann W., 1994, Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort (Arbeiten zur Theologie 78), Stuttgart.
- Hannig, Rainer, 2006, Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit (Kulturgeschichte der Antiken Welt 112), Mainz.
- Hausmann, Jutta, 1996, "'Weisheit' im Kontext alttestamentlicher Theologie. Stand und Perspektiven gegenwärtiger Forschung", in: Bernd Janowski (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10), Gütersloh.
- Helck, Wolfgang, 1970, Die Prophezeiung des *Nfr.tj* (Kleine ägyptische Texte), Wiesbaden.
- Hermisson, Hans-Jürgen, 1968, Studien zur israelitischen Spruchweisheit (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 28), Neukirchen.
- Hutter, Manfred, 2005, "Weisheitsliteratur", in: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>4</sup>, Bd. 8, 1365f.
- Janowski, Bernd, 2001, "Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze", in: Ders. & Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 3-26.
- Janowski, Bernd, 2005, "Weltbild", in: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>4</sup>, Bd. 8, 1409-1414.
- Jasnow, Richard & Zauzich, Karl-Theodor, 2005, The Ancient Egyptian Book of Thot. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica, Wiesbaden.
- Jenni, Ernst, 1992, Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth, Stuttgart u. a.
- Junker, Hermann, 1949, Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion, Einsiedeln, Zürich & Köln.
- Kaiser, Otto, 1994, Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Teil 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh.
- Keel, Othmar, 1972, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u. a. (<sup>5</sup>1996).
- Keel, Othmar, 1985, "Das sogenannte altorientalische Weltbild": Bibel und Kirche 40, 157-161.
- Keel, Othmar, 2001, "Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das *Ἀρχή*-Problem in späten biblischen

- Schriften", in: Bernd Janowski & Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 27-63.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia, 2002, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg & Göttingen.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 1998, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones Disputatae 134), 4. Auflage, Freiburg, Basel & Wien.
- Kippenberg, Hans G., 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München.
- Köhler, Ludwig & Baumgartner, Walter, 1967, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. I, 3. Auflage, Leiden.
- Köhlmoos, Melanie, 2003, "Weisheit/Weisheitsliteratur II. Altes Testament", in: Gerhard Müller u. a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* 35, 486-497.
- Krüger, Thomas, 1997, *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich.
- Lambert, William G., 1960, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.
- Lambert, William G., 1962, "A Catalogue of Texts and Authors": *Journal for Cuneiform Studies* 16, 59-77.
- Lanckau, Jörg, 2006, *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 85), Zürich.
- von Lieven, Alexandra, 2004, *Das Göttliche in der Natur erkennen. Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestation des Göttlichen. Mit einer Edition der Baumliste P.Berlin 29027: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 131, 156-172.
- Meinhold, Arndt, 1991, *Die Sprüche, Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15* (Zürcher Bibelkommentar. Altes Testament 16/1), Zürich.
- Meinhold, Johannes, 1908, *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung*, Leipzig.
- Müller, Armin, 2000, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 291), Berlin & New York.
- Müller, Hans-Peter, 1969, "Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt des Daniel": *Ugarit-Forschungen* 1, 79-94.
- Müller, Hans-Peter, 1977, "*ḥākām*", in: G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 2, 927-944.
- Müller, Hans-Peter, 1992, "Mantische Weisheit und Apokalyptik" (1972), in: Ders., *Mensch, Umwelt, Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart u. a. 1992, 194-219.
- Otto, Susanne, 2001, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 152), Stuttgart u. a.
- Overland, Paul B., 1988, *The Literary Structure in Proverbs 1-9*. Diss. Brandeis University.
- Parkinson, Richard, 1991, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford.

- Perdue, Leo G., 1990, "Cosmology and the Social Order in the Wisdom Tradition", in: Ders. & John G. Gammie (Hg.), *The Sage in Israel and The Ancient Near East*, Winona Lake, 457-478.
- Plöger, Otto, 1984, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Biblicher Kommentar zum Alten Testament 17), Neukirchen-Vluyn.
- Preuß, Horst-Dietrich, 1987, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart u. a.
- Quack, Joachim Friedrich, 2006, "Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramessumpapyrus": *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133, 72-89.
- Quibell, James Edward, 1898, *The Ramesseum* (British School of Archeology in Egypt 2), London.
- Rad, Gerhard von, 1971a, *Weisheit in Israel*, 2. Auflage, Neukirchen.
- Rad, Gerhard von, 1971b, "Josephsgeschichte und ältere Chokmah" (1953), in: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 8), 4. Auflage, München, 272-280.
- Rad, Gerhard von, 1978, *Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 7. Auflage, München.
- Rittig, Dessa, 1977, *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-6. Jh. v. Chr.* (Münchener vorderasiatische Studien 1), München.
- Römhald, K. F. Diethard, 1989, *Die Weisheitslehre im alten Orient. Elemente einer Formgeschichte* (Biblische Notizen. Beihefte 4), München.
- Rudolph, Kurt, 2003, "Weisheit/Weisheitsliteratur I Religionsgeschichtlich", in: Gerhard Müller u. a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* 35, 478-486.
- Schäfer, Rolf, 1999, *Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 77), Neukirchen-Vluyn.
- Schipper, Bernd U., 2006, "'Maat und die gespaltene Welt'. Zur Anwendung der Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion auf die Religion Ägyptens", in: Andreas Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 364), Berlin & New York, 191-209.
- Schipper, Bernd U., 2007, Rez. 'A. Wilcke, *Kronerben der Weisheit*, Tübingen 2006': *Biblische Zeitschrift* 51, 304-306.
- Schlatter, Gerhard, 1999, "Animismus", in: Christoph Auffarth, Jutta Bernard & Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Bd. I, 61.
- Schmid, Hans Heinrich, 1966, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung der altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101), Berlin.
- Schmidt, Werner H., 1995, *Einführung in das Alte Testament*, 5. Auflage, Berlin & New York.
- Schmitt, Armin, 1975, "Die Totenerweckung in 2 Kön 4,8-37": *Biblische Zeitschrift* 19, 2-25.
- Schmitt, Armin, 1977, "Die Totenerweckung in I Kön XVII 17-24": *Vetus Testamentum* 27, 454-474.
- Schmitt, Hans-Christoph, 1972, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh.



- Schmitt, Rainer, 2004, *Magie im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 313), Münster.
- Schneider, Thomas, 2007, "Knowledge and Knowledgeable Men in Ancient Egypt. Queries and Arguments about an Unsettled Issue", in: Leo G. Perdue (Hg.), *Scribes, Sages and Seers. The Sages in the Mediterranean World* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments 219), Göttingen (im Druck).
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, 2004, "Das Buch der Sprichwörter", in: Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), 5. Auflage, Stuttgart u. a., 371-379
- Sweet, Robert F. G., 1990, "The Sage in Akkadian Literature", in: John G. Gammie & Leo G. Perdue (Hg.); *The Sage in Israel and in the Ancient Near East*, Winona Lake, 45-66.
- Thiel, Winfried, 1992, "Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition", in: Jutta Hausmann & Hans-Jürgen Zobel (Hg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie* (FS H. D. Preuß), Stuttgart u. a., 93-103.
- Waltke, Bruce K., 2004, *The Book of Proverbs. Ch. 1-15* (The New International Commentary on the OT), Grand Rapids, MI & Cambridge.
- Westermann, Claus, 1990, *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*, Göttingen.
- Wilcke, Alexa, F., 2006, *Kronerben der Weisheit. Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels* (Forschungen zum Alten Testament II/20), Tübingen.
- Wilcke, Claus, 1991, "Göttliche und menschliche Weisheit im Alten Orient. Magie und Wissenschaft, Mythos und Geschichte", in: Aleida Assmann (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München, 259-270.
- Wolff, Hans-Walter, 1964, *Amos' geistige Heimat* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 18), Neukirchen.
- Würthwein, Ernst, 1984, *Die Bücher der Könige* (Altes Testament Deutsch 11), Göttingen.
- Zenger, Erich, 2004, *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, in: Ders. u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), 5. Auflage, Stuttgart u. a., 329-334.

# IV

## HORIZONTE / HORIZONS



# Das Paradox des israelitischen Monotheismus in Dtn 4,15-20 Israels Gott stiftet Religion und Kultbilder der Völker

Adrian Schenker

*Dt 4:15-20 is unique in the Hebrew Bible because it defines the relationship between Israel's God, the deities in the religions of the nations and their cultic representations. This three-sided definition implies that Israel's God is supreme and did never show his form, while the other deities are visible celestial bodies, and explains, according to Dt 4:15-20, why the representation of deities in the religions of the nations is legitimate while the religion of Israel may not represent its god. It explains as well why Israelites may never revere cultic representations of other deities, because these are of a lower rank than Israel's God who exclusively attributed these gods to the nations, at the beginning of the world, according to Dt 32:8-9. In this specific conception Dt 4:15-20 makes explicit what is presupposed in many biblical texts as well, Deuteronomic and others, including Deutero-Isaiah.*

## *1. Es gibt sichtbare und daher abbildbare Götter*

Es ist bekannt, dass Dtn 4,15-19 die Unmöglichkeit, JHWH abzubilden, theologisch begründet. Diese Begründung braucht hier nicht neu besprochen zu werden.<sup>1</sup> Es ist hingegen viel weniger bekannt, dass die Kehrseite der Unmöglichkeit eines Abbildes von JHWH die Möglichkeit ist, andere Götter abzubilden. Denn der Grund des Verbotes, JHWH abzubilden, liegt in der Unsichtbarkeit JHWHs. Weil er sich am Gottesberg nicht zu sehen gegeben hat, weiß niemand, wie er aussieht, und so kann ihn niemand abbilden. Jedes Bild von ihm wäre daher ein erfundenes Bild, aber kein Abbild.

---

<sup>1</sup> Vgl. Hartenstein 2003. In diesem Aufsatz findet sich eine gute Übersicht über die neuere Literatur zu Literarkritik und Götterbildverständnis von Dtn 4. Hartenstein hält Dtn 4 für eine literarische Einheit und datiert es in die Exilszeit. Er stützt sich v. a. auf die Arbeiten von Georg Braulik und Norbert Lohfink.

Abbilden bedeutet ja in der Tat, ein Wesen mit einer Gestalt oder mit Umrissen in einem andern Stoff entweder als Gestalt dreidimensional oder als Ab- oder Umriss zweidimensional zu duplizieren. Dafür aber muss ein sichtbares Wesen mit einer Gestalt oder wenigstens mit einem Umriss als Ausgangspunkt und Original, als *Vorbild* für das *Abbild* vorgegeben sein. Gibt sich ein solches Wesen nicht zu sehen, ist kein Abbild von ihm denkbar.

Das ist die Begründung für die Bildlosigkeit JHWHs nach Dtn 4,15. Es sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass der Verfasser dieser Bibelstelle das Bild als Abbild versteht. Das Besondere des Abbildes ist die *Identität* zwischen Vorbild und Abbild, das ein Duplikat des Abgebildeten, ein zweites Dasein des abgebildeten Vorbildes darstellt. Wäre es das nicht, könnte nicht von einem Abbild gesprochen werden. Der Verfasser versteht somit das religiöse Bild durchaus richtig als *teilweise Identität* eines Gottes mit seinem Abbild.<sup>2</sup> Wo Identität zwei Wesen verbindet, ist das eine im andern gegenwärtig. Der abgebildete Gott ist *notwendig* in seinem Bild gegenwärtig und daher auch in ihm wirksam. Die Theologie des Gottesbildes (als Abbild) von Dtn 4,15 impliziert dieses Verständnis vom Gottesbild und steht damit in vollkommenem Einklang mit dem religionswissenschaftlichen Verständnis der Götterbilder.<sup>3</sup>

Die Gestirngötter sind sichtbar. Sie erscheinen am Himmel und geben sich zu sehen. Sie haben Gestalt oder doch wenigstens sichtbare Umrisse, und sie leuchten, sodass sie über große Distanz hinweg wahrgenommen werden können. Sie können daher selbstverständlich abgebildet werden. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass der Verfasser von Dtn 4,15-19 nicht nur erklären wollte, warum von JHWH kein Abbild geschaffen werden *darf*, weil keines geschaffen werden *kann*. Er wollte im gleichen Zug erklären, warum in den andern Religionen die Götter abgebildet werden dürfen. Der Grund dafür ist, dass sie abgebildet werden *können*! Das schließt seine Überzeugung ein, dass andere Gottheiten existieren. Seine Konzeption des Gottesbildes ist nur in einem polytheistischen und zugleich monotheistischen Kontext sinnvoll und verständlich: polytheistisch, weil in seiner Welt viele abbildbare Gottheiten am Himmel erschienen, monotheistisch, weil ein ihnen überlegener und übergeordneter Gott da war, der sich von ihnen gerade im Punkte der Unabbildbarkeit unterschied. Das zu zeigen ist der Gegenstand dieses Aufsatzes, der dem begeisterten Erforscher der Bilder –

<sup>2</sup> Berlejung 1998: 283, 411, 414-416; Walker & Dick 1999; Lorton 1999. Diese Studien zeigen, dass es auf die 'Identität' zwischen Bild und abgebildeter Gottheit ankommt. Diese wird in ihrer Kultstatue gegenwärtig und manifest.

<sup>3</sup> Hartenstein 2003: 51-54. Berlejung (1998: 411) zieht den Ausdruck "Repräsentationsbild" dem Begriff "Abbild" vor. Wie immer man die Begriffe wählt, wichtig ist die Epiphanie der Gottheit in ihrem Bild, der wesenhafte Bezug des Bildes zu ihr, ihre wirksame Gegenwart im Bild, d. h. eine wahre Identität zwischen Gottheit und Bild trotz aller Differenz zwischen beiden.

nicht nur der Ab-, sondern auch der Sinnbilder – in der Welt der Religionen des alten Vorderasiens und der Bibel, meinem verehrten Kollegen Othmar Keel gewidmet ist, ein Zeichen der Hochschätzung für sein Werk und des Dankes für seine Kollegialität.<sup>4</sup>

*2. Dtn 4,15-19 setzt die Existenz sichtbarer Götter und deren Abstand vom unsichtbaren Gott JHWH voraus*

Im gleichen Abschnitt scheint Dtn 4,35 die Existenz anderer Gottheiten ausdrücklich zu verneinen: “Dir wurde es zur Anschauung und zum Bewusstsein gebracht, dass JHWH Gott ist, ohne noch einen andern, er allein”. Für sich allein genommen kann diese Aussage so verstanden werden, dass sie das Dasein anderer Gottheiten verneint.<sup>5</sup> Der Name “Gott” kommt nur JHWH zu. Es gibt kein Wesen in der Welt, das mit diesem determinierten Begriff Gott, **האלהים**, bezeichnet werden könnte. Ähnliches gilt für Dtn 4,39.

Doch können diese Aussagen wie überhaupt jede Aussage erst ganz verstanden werden, wenn sie in ihren Zusammenhang gestellt werden, weil dieser die Aussagen zu Teilaussagen macht, die von den andern Teilen und von ihrer Gesamtheit begrenzt und mitbestimmt werden. Neben Dtn 4,35.39 steht im Gesamtzusammenhang Dtn 4,19-20, der von sichtbaren Göttern spricht: “damit du beim Aufblick zum Himmel und bei der Betrachtung der Sonne, des Mondes, der Gestirne und des ganzen Heeres am Himmel nicht so weit abirrst, dich vor ihnen niederzuwerfen und ihnen kultische Verehrung zu erweisen. Diese (Himmelswesen) hat JHWH, der dein Gott ist, an die Völker *verteilt*, die unter dem Himmel wohnen. Euch jedoch hat JHWH *angenommen* und hat euch aus einem Schmelzofen für Eisen, aus Ägypten herausgeholt, damit ihr für ihn zu seinem unveräußerlichen Volk werdet, wie es an diesem Tag Tatsache geworden ist”.

JHWHs Handeln ist mit zwei Verben in der Vergangenheit beschrieben: er hat *verteilt*, **חלק**, und er hat *genommen*, **לקח**. Es ist bemerkenswert, dass diese beiden Verben aus den gleichen Lauten *Lamed*, *Qof* und *Het* in umgekehrter Ordnung gebildet sind. Das legt sprachsymbolisch nahe, dass “verteilen” und “nehmen” hier wohl verwandte Handlungen JHWHs waren. Als vergangene Handlungen benennen sie Gründungsakte. Gründungsakte liegen nicht auf derselben Ebene wie Ereignisse in der langen Kette von Geschehnissen, die auf die Gründungstat folgen. Die erste, den Grund für alles Weitere legende Tat JHWHs ist besonders deutlich in V. 20.

<sup>4</sup> Das Interesse am biblischen bzw. israelitischen Monotheismus hat in den drei letzten Dezennien einen großen Aufschwung genommen. Othmar Keel hat sich dafür schon interessiert, als diese Frage in der Forschung noch eher abseits lag: Keel 1980.

<sup>5</sup> Braulik 1985: 138-149 = 1988: 280-290; 2004: 191; Dohmen 1987: 206-208; Nielsen 1995: 63; Veijola 2004: 117; Hübner 2004: 92.

JHWH nahm Israel zu seinem Volk. Er hatte die Macht und die Vollmacht dazu. Er hatte die Macht, in die gewaltigen Temperaturen eines Hochofens für das Schmelzen von Eisen zu fassen und sein Volk von dort herauszuholen. Niemand konnte es ihm wehren, weder siedendste Hitze noch Menschen. So entstand Israel als Volk und als Kultgemeinschaft JHWHs. Dies war klarerweise ein Gründungsakt. Er erklärt, warum Israel allein unter allen Völkern der Welt JHWH als Gott anerkennt und religiös verehrt.

Doch auch die Verteilung der Gestirngottheiten an die Völker war ein Gründungsakt.<sup>6</sup> Die Religionen gehören ja im Bewusstsein ihrer Anhänger von Anfang an zu der kultischen Gemeinschaft, die sie ausübt. JHWH konnte die Gottheiten des Himmels verteilen.<sup>7</sup> Er hatte die Macht und das Recht, das zu tun. Denn es ist nicht der Hauch eines Einwandes oder Widerspruchs gegen diese Verteilung JHWHs angedeutet. Sie muss ja auch als Wohltat und als Segen für Götter und Menschen verstanden werden. Für die Götter ist es eine Freude, Verehrung zu empfangen, während es für die Menschen ein Schutz und eine Quelle der Gaben und des Lebens ist, Göttern anzugehören, die über sie wachen und ihnen zugetan sind.

JHWH hat so in voller Souveränität über Götter des Himmels und über Völker der Welt die Religionen geschaffen. Es ist kein Zufall, dass der Himmel in V. 19 dreimal genannt ist. Er umspannt und überwölbt alle Erde und ist der Sitz der Götter. Diese werden mit den Gestirnen ineins gesetzt, weil sie nicht Erdenbewohner wie Menschen und Tiere sind. Sie sind anders, und deshalb wohnen sie nicht da, wo Menschen und Tiere ihren Sitz haben, auf der Erde. Der Himmel bedeutet die Transzendenz der Götter im Verhältnis zu Erde, Tieren und Menschen.

Wie stellt sich in diesem Horizont der VV. 19-20 die Aussage von V. 35 dar? Man könnte versuchen, V. 19-20 rein metaphorisch zu verstehen: die Verteilung der Götter an die Völker fand nie statt. Es soll nur die Wahl Israels herausgestellt werden. Der Gewinn wäre der reine Monotheismus von V. 35: es gibt keine Götter neben oder unter JHWH. Umgekehrt ließe sich V. 35 in dem Sinne deuten, dass er das Dasein anderer Götter nicht leugnet, aber die gewaltige Differenz zwischen ihnen und JHWH hervorhebt. Der Gewinn wäre, dass die Stelle in diesem Lichte die Vielfalt der Religionen und die Einzigartigkeit JHWHs unter den andern Gottheiten erklären würde.

<sup>6</sup> Dohmen 1987: 207 und insbesondere Braulik 1985: 284 = 1988: 284; 2004: 191; Hübner 2004: 92, sprechen den Gestirnen die Göttlichkeit oder das Gottsein ab und reden von Reduktion "auf nackte Profanität", "Kultobjekte(n)" (Braulik), "Götter resp. Verehrungsobjekte(n)". Wie konnte JHWH den Völkern der Welt "nackte" profane "Objekte" zu Verehrung und *Kult* in ihren Religionen *zuteilen*? Veijola 2004: 106; Rose 1994: 497; Nielsen 1995: 59-60; Hartenstein 2003: 68; Keel & Uehlinger 1992: 363 sind besser beraten, wenn sie im Lichte der Religionsgeschichte an Astralgottheiten denken, ohne klar auszusprechen, dass hier Götter (oder eventuell am Himmel sichtbare Bilder von Gottheiten: Hartenstein) genannt sind.

<sup>7</sup> Keel & Uehlinger 1992: § 168-178, § 183-180: 327-352, 361-369.

M. E. ist nur die zweite Erklärung möglich und zulässig. Der Hauptgrund dafür ist, dass VV. 19-20 vor einer echten Möglichkeit warnt. Die Israeliten sind wirklich versucht, Gottheiten neben oder zusammen mit JHWH anzubeten. Vor allem aber wäre es geradezu machiavellisch von Seiten JHWHs, wenn er sagte, er hätte den Völkern und Religionsgemeinschaften Gottheiten zugeteilt, die gar nicht existieren! Er hätte so die Menschen mit Wahnideen betrogen! Er hätte die Menschen geradezu belogen. Das widerspricht klar dem Wesen JHWHs, wie es im Deuteronomium erscheint. Diese Beobachtung schließt die erste Erklärung aus, dergemäß in V. 19 gar keine daseienden, lebendigen und wirklichen Gottheiten gemeint wären.<sup>8</sup>

Ein weiterer Umstand stützt diese Ansicht. In Dtn 4,7 vergleicht der Verfasser JHWH mit den Göttern der andern Völker. JHWH unterscheidet sich von diesen Gottheiten durch seine Nähe zu seinen israelitischen Verehrern, wenn diese ihn anrufen. Seinen Verehrern ist sonst kein einziger Gott so nahe. Wenn keine Götter da wären, würde dieser Vergleich ins Leere fallen. Was soll ein Vergleich hinsichtlich der Nähe JHWHs mit eingebildeten, illusorischen Göttern, die überhaupt nicht existieren? Die Frage ruft nach der Antwort: in der Tat, kein Volk hat so nahe Götter, nicht aber: die andern Völker haben gar keine echten Götter. Die Grenzlinie zwischen JHWH und den Gottheiten der Völker läuft nicht zwischen JHWHs Sein und dem Nicht-Sein der andern Götter, sondern zwischen JHWHs größter Nähe zu seinem Volk und der größeren Distanz der andern Gottheiten zu ihren Verehrern. Der Unterschied ist nicht Sein – Nichtsein, sondern Nähe – Entfernung. Analoges gilt für Dtn 4,34! Dieser Vers steht unmittelbar vor Dtn 4,35, der außerhalb seines Kontextes als 'monotheistisch' im Sinne einzigen Gottseins JHWHs verstanden werden könnte.

Zusammengefasst darf Folgendes festgehalten werden: JHWH hat die Gottheiten, die lebendige Wesen im Himmel sind, den Völkern zugeteilt. Er ist der Stifter der Religionen der Welt. Er hat die Religion Israels begründet, indem er dieses Volk als seine Kultgemeinschaft ausschließlich für sich vorbehielt. Zwischen ihm und den Göttern des Himmels besteht eine Differenz. Die Gottheiten transzendieren die Welt der Erde, Tiere und Menschen, aber sie bleiben weit unter JHWH zurück.

### 3. Parallelen zu dieser Konzeption im Deuteronomium (4,15-19)

Die Verteilung der Götter auf die Völker erscheint im Deuteronomium an zwei weiteren Stellen: 32,8-9 und 29,25. Somit bestätigen diese Stellen die hier vertretene Deutung von Dtn 4,15-19. Dtn 32,8-9 muss allerdings in der

<sup>8</sup> Schenker 2005: 26-29. Überdies stellen die Astralsymbole auf Siegeln und Amuletten aus Israel und Juda unzweifelhaft *Gottheiten* dar, im 8. Jh. v. a. die Sonne, im 7.-6. Jh. der Mond, die Sterne und Sternkonstellationen, Keel & Uehlinger 1992: 340-369.



Form der LXX und von 4QDeut<sup>j</sup> gelesen werden (“Gottessöhne” oder “Göttersöhne” statt “Söhne Israels” in V. 8). Das ist aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprünglichere Form des Textes.<sup>9</sup>

Die Stelle ist oft behandelt worden. Sie braucht deshalb hier nicht bis in die Einzelheiten neu interpretiert zu werden. Ein Punkt jedoch muss ausdrücklich geklärt werden. Seit Eissfeldts Artikel in der ersten Nummer des *Journal of Semitic Studies*,<sup>10</sup> wird seine in ein paar Zeilen hingeworfene Behauptung immer neu wiederholt, *Eljôn* in V. 8 wäre von JHWH in V. 9 verschieden. Während *Eljôn* als höchster Gott die Götter auf die Völker verteilte, würde JHWH als einer der ihm untergeordneten Götter genau wie die andern ein Volk in Empfang nehmen, nämlich Jakob, um dessen Gott zu werden.<sup>11</sup> Diese Deutung ist *nicht möglich*. *Eljôn*, im biblischen Hebräisch ein Titel oder Epitheton mit der Bedeutung “Höchster”, ist hier mit JHWH identisch. Folgende Gründe machen dieses Verständnis unausweichlich.<sup>12</sup>

Erstens der Gesamtkontext des Liedes. V. 6b: JHWH hat Jakob-Israel geschaffen, gezeugt, gemacht. Diese Bilder zeigen, dass er es nicht in Empfang genommen hat. Er ist sein Urheber. Ohne JHWH wäre es nie ins Dasein getreten. V. 15b: JHWH ist es, der dieses Volk *gemacht* hat. V. 18 wiederholt dasselbe über JHWH als Urheber des Daseins seines Volkes. Gemäß V. 19 und 20 sind die Israeliten seine Söhne und Töchter. Diese Metapher schließt die Zuteilung Israels an JHWH oder JHWHs an Israel aus, weil die eigenen Kinder von keinem andern dem Vater zugeteilt werden können, da der Vater seine Kinder selber zeugend ins Dasein ruft. Im Rahmen des Liedes ist deshalb die Unterscheidung zwischen JHWH und *Eljôn* nicht möglich, da JHWH allein sein Volk erschuf, zeugte und dann allein auf seinem geschichtlichen Wege führte, vgl. besonders V. 12, 23-27, 37-39. Von Anfang bis Ende verdankt Israel sein ganzes Dasein JHWH allein.

Wenn jemand den Ausweg, um nicht zu sagen die Ausflucht, einschlagen will, VV. 8-9 als ursprünglich unabhängiges Fragment einer Ursprungserzählung (eines Ursprungsmythos) zu erklären, das berichtet, wie es im Ursprung zur Einteilung der Menschheit in Völker mit ihren spezifischen Göttern und damit mit ihren spezifischen Kulturen und Religionen kam, so hat er zwei Aufgaben zu lösen. Er muss erstens den Nachweis führen, dass VV. 8-9 ein für sich selbst bestehender Bericht eines Ursprungsmythos, das Referat eines solchen Mythos ist. Das dürfte schwierig sein: auf welcher Grundlage will man das erweisen? Das Vokabular dieser sechs

<sup>9</sup> Barthélemy 1963 = 1978: 91-110; Himbaza 2002; Sanders 1996: 69-81, 154-160, 426-429.

<sup>10</sup> Eissfeldt 1956: 29-30 = 1966: 390.

<sup>11</sup> So Zobel 1989: 139-140; Görg 1990: 524-525; Weippert 1990, 146-147, möglicherweise, wenn auch zurückhaltend formuliert Keel & Uehlinger 1992: 130, 355.

<sup>12</sup> Gleiche Deutung, aber mit andern Gründen bei Sanders 1996: 371-374.

Kola im Vergleich mit dem Gesamtlied wird diesen Beweis nicht hergeben. Zweitens müsste man dann – unter Voraussetzung dieser Annahme, es wäre ein autonomes, von außen her in das Lied eingefügtes Stück –, die älteste Exegese des Stückes als falsch deklarieren. In der Tat, die älteste Exegese von V. 8-9 ist der Gesamtkontext des Moseliedes, das wie eben gezeigt JHWH als *alleinigen* Urheber von Israels Dasein preist. Die hypothetischen Redaktoren, die für die Einfügung des Referates der mythischen Erzählung von der Entstehung der Völker mit ihren Gottheiten im Schoße der geschichtlichen Menschheit verantwortlich waren, hätten das eingefügte Stück entweder missverstanden oder es gegen seine ursprüngliche Bedeutung umgedeutet. Man sieht: wer diesen Weg beschreitet, kommt aus dem Hypothetischen nicht mehr heraus. Hermeneutisch sauber ist es dagegen, VV. 8-9 im Einklang mit dem gesamten Moselied zu deuten, da sich nirgends ein Anhaltspunkt abzeichnet, der diese VV. 8-9 vom Lied trennt. Dann aber ist man genötigt, *Eljôn* mit JHWH in eins zu setzen.

Doch selbst innerhalb der für sich genommenen Einheit der VV. 8-9 ist die Unterscheidung zwischen *Eljôn* und JHWH unwahrscheinlich. Es ist nämlich klar, dass VV. 8-9 nicht dem Paar “geben” und “nehmen”, “zuteilen” und “empfangen” entsprechen. In V. 8 stehen Verben des Zuteilens, הַנְחִיל *hifil* (zum Erbbesitz geben), הִפְרִיד *hifil* (verteilen, zuteilen), יָצַב גְּבֻלָּת *hifil* (Grenzen oder Gebiete abstecken). Ihnen entspricht in V. 9 kein Entgegennehmen. Da ist einfach vom “Teil”, חֶלֶק, und vom abgemessenen Grundstück eines Patrimoniums, חֶבֶל נַחֲלָה, die Rede. Diese Asymmetrie führt zu einem adversativen Verständnis von V. 9: *Eljôn* verteilte, aber sein eigener Anteil war!<sup>13</sup>

Eine weitere Beobachtung stützt dieses Verständnis. In V. 8 kommen keine Eigennamen vor, während V. 9 zwei Eigennamen nennt: JHWH und Jakob. *Eljôn* ist ja im biblischen Hebräisch ein Titel: Höchster. Es würde einem hermeneutischen Fehler gleichkommen, an dieser Stelle eine andere, in der hebräischen Bibel sonst unbekannte Wortbedeutung, nämlich die eines Eigennamens, etwa *Alijan*, zu postulieren.<sup>14</sup> Erst wenn die Bedeutung des Titels “Höchster” zu einem widersprüchlichen, unmöglichen oder unnatürlichen Sinn des Satzes führte, würde es erlaubt sein, die in der Sprache der hebräischen Bibel verbürgte Wortbedeutung des Prädikates oder Epithetons “Höchster” aufzugeben und eine andere zu suchen. Davon kann aber keine Rede sein. “Höchster” gibt hier einen ausgezeichneten Sinn, ganz unabhängig davon, ob dieses Wort in V. 8 JHWH bezeichnet oder nicht. Wenn aus andern Gründen gezeigt würde, dass “Höchster” in V. 8 nicht auf JHWH bezogen werden dürfte, würde die Wortbedeutung

<sup>13</sup> Cf. Apparat der Biblia Hebraica Stuttgartensia: Hempel will in *hifil* oder als יְיָ חֶלֶק korrigieren: ohne textliche Basis!

<sup>14</sup> *Alijan* ist in einem einzigen Beleg aus den Sfire-Inschriften bekannt, aber es ist nicht zu entscheiden, ob es Name oder Epitheton eines Gottes ist: Donner & Röllig 1979: 41; Donner & Röllig 1973: 239, 246; Miller & Elnes 1999: 294-295.

“Höchster” davon nicht berührt werden. Da es aber kein Eigenname, sondern ein Titel, ein Epitheton ist, steht der Möglichkeit, es könnte JHWH bezeichnen, sprachlich nichts im Weg.

V. 8 enthält nach alledem keinen Eigennamen, V. 9 aber deren zwei. Das bedeutet für die Interpretation, dass die Rede vom Allgemeinen, von dem “Höchsten”, den Menschen, den Gottessöhnen und den Gebieten oder Territorien zum Individuellen und Besonderen, JHWH und Jakob fortschreitet. Auf dieses Spezifische läuft alles zu: V. 9 hat ja das Achtergewicht. Zuerst stehen sich “der Höchste” und die Menschen gegenüber, eine mit einem Titel bezeichnete und insofern abgerückte Autorität und eine nicht individualisierte allgemeine Menge. Das ist der Rahmen, das *setting of the scene*. Dann treten die Personen auf. Als einander nahe Personen tragen sie Namen: JHWH und Jakob. So entsprechen sie auf der Ebene der nahen Beziehung als sich gegenseitig kennende Personen der fernen Autorität und Menge, die sich nicht näher kennen, auf der Ebene der Distanz. Die Bezeichnung JHWHs mit dem Titel “Höchster” erklärt sich nach alledem sprachlich und sachlich in V. 8 ausgezeichnet.

Dtn 32,8-9 beschreibt ähnlich wie Dtn 4,19-20 die Zuteilung der Völker an die Götter, die Söhne Gottes heißen, während JHWH als der höchste Gott sich Jakob auswählt und vorbehält. Das ist ein Ursprungsgeschehen am Anfang der Menschheit. Das geht aus zwei Beobachtungen hervor. Erstens geschah das bei der Aufteilung der Menschheit in Völker und der Einteilung der Erde in Territorien für die Völker. Es gibt keine geschichtliche Zeit *vor* der noch nicht in Völker gegliederten Menschheit und *vor* der in Länder verteilten Erdoberfläche. Seit es Menschen gibt, gibt es Völker und Länder. Diese beiden Aufteilungen stehen am Uranfang. Zweitens ist die Verteilung an Götter immerwährend und endgültig. Die Endgültigkeit liegt im Begriff Erbe, נחלה. Dieses ist unveräußerlich. Es bleibt in der Familie, solange diese dauert, und solange sie dauert, darf sie grundsätzlich nicht von ihrem *patrimonium* vertrieben werden, Lev 25.<sup>15</sup> Darauf hat sie den legitimsten Anspruch, den es auf Eigentum überhaupt gibt. Nabots Weinberg, 1 Kön 21 zeigt es. Was für immer gilt, das wurzelt im Ursprung. Nur Ursprüngliches währt immer und hat Anspruch darauf, stets zu bestehen.

JHWH vollzieht diese Ursprungshandlung mit voller Souveränität über Gottessöhne, über Grund und Boden der ganzen Erde und über die Menschheit. Er ist der höchste der Götter, und diese unterstehen seiner undiskutierten Verfügungsgewalt. Das alles zeigt seine Überlegenheit über Erde und Menschen, die beide ihm gehören, und über die Gottessöhne, die ihre Völker von ihm entgegennehmen.

Diese Ursprungshandlung JHWHs, des höchsten Gottes, ist ein Segen und eine Wohltat für die Völker der Menschheit und die Gottessöhne. Ers-

---

<sup>15</sup> Lipinski 1986: 350-352.

tere erhalten ihre Schutzgottheiten, die sich ihrer annehmen und für sie sorgen werden, letztere empfangen Anteil an Verehrung und Hingabe, welche die Erdenbewohner den Himmelsbewohnern entgegenbringen. JHWH wird sein Volk, Jakob, behüten und mit Gaben segnen, und dieses wird ihm gegenüber Anbetung üben und Vertrauen und Liebe empfinden.

Die andere Stelle im Deuteronomium ist Dtn 29,25. Wie in Dtn 4,19 ist vom "Verteilen" der Gottheiten, חֲלַק, die Rede. Die Israeliten tun, als ob ihnen JHWH andere Götter zugeteilt hätte, während *er* sie doch aus Ägypten herausgeholt hatte und mit ihnen einen Bund (der ausschließlichen Zugehörigkeit zu JHWH) geschlossen hatte (V. 24). Sie sagt nicht, dass JHWH anderen Völkern Gottheiten zugeteilt habe. Darin unterscheidet sich die Stelle von Dtn 4,19; 32,8-9. Aber sie impliziert es, weil die Israeliten sich so verhalten, als wären ihnen wie den andern Völkern Götter zugeteilt worden.

Zusammenfassend kann man demgemäß festhalten, dass JHWH den Gottheiten, die nach Dtn 32,8, Söhne Gottes בְּנֵי אֱלֹהִים, heißen, Völker mit ihren Territorien zuteilt, für sich aber Jakob reserviert, und dass er nach Dtn 29,25 Israel keine andern Götter zugeteilt hat, חֲלַק. Damit steht Dtn 4,19 in einem im Deuteronomium gut ausgewiesenen Denkkontext, der mehr vorausgesetzt als ausführlich beschrieben wird. Er erklärt die Vielfalt der Gottheiten, die von den vielen Völkern und Religionsgemeinschaften angebetet und kultisch verehrt werden. An diesen Religionen bei den Völkern ist *nichts zu beanstanden*, da sie ja von JHWH selbst begründet wurden! Das ist die Religionstheologie des Deuteronomiums. Sie impliziert, dass diese Gottheiten existieren und *wirken*! Sie sind keine Illusionen und Wahnideen. Wie hätte JHWH die Völker betrügen können?

#### 4. Mehr als ein Pantheon

Nach Dtn 4,15-19 unterscheidet sich JHWH von den andern Gottheiten, die im Himmel, der Sphäre der Götter leben und von dort aus wirken. Er ist unsichtbar, sie sind sichtbar. Daraus folgt, dass er nicht abgebildet werden *kann* und daher nicht abgebildet werden darf, während die Götter abgebildet werden können und daher auch abgebildet werden *dürfen*! Nicht-Dürfen und Dürfen folgen aus dem Nicht-Möglichen und dem Möglichen.

Ferner übt JHWH Autorität über die andern Götter aus, Dtn 32,8, und selbstverständlich über die Menschheit, die er in Völker und Länder einteilt, und denen er die Götter zuteilt, V. 8 und Dtn 4,19; 29,25. Er ist deshalb zweimal transzendent.<sup>16</sup> Er übersteigt Erde, Tiere und Menschen. Die-

<sup>16</sup> Loretz 1994 (und 1997) interpretiert den biblischen Befund ähnlich, wie es hier geschieht. M. E. muss man stärker den Ursprungsmythos in Stellen wie Dtn 4,19; 29,5; 32,8 betonen: JHWH ist nicht nur König über andere, geringere Gottheiten in einem Pantheon, vielmehr *stiftete* er für sie am Ursprung der Welt die ihnen zugeordneten Re-

se erste Transzendenz eignet ihm zusammen mit den andern Göttern. Diese sind im Himmel, d. h. sie transzendieren die Erde. Diese hängt von ihnen ab, sie hängen nicht von ihr ab. Aber eine zweite Transzendenz trennt JHWH von den Gottheiten. Er ist ihr Gebieter. Sie empfangen ihre Verehrergemeinschaft aus seiner Hand. Sie hängen daher von JHWH ab, er aber hängt nicht von ihnen ab. Er transzendiert sie. *Zeichen* dieser zweiten und höheren Transzendenz ist offenbar nach Dtn 4,15-19 seine Unsichtbarkeit.<sup>17</sup>

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass die Unmöglichkeit, JHWH abzubilden, seine Einzigkeit unter den Göttern manifestiert, weil diese abgebildet werden können. Götter existieren, leben und wirken im Himmel und von ihm herab. Über ihnen ist JHWH, der sie übersteigt. Möglicherweise setzt Ps 113,4 und 6 dieselbe Anschauung voraus. Denn ihr zufolge ist JHWH nicht im Himmel, sondern *über* dem Himmel, auf den er hinabschaut:

Erhaben über alle *Völker* JHWH,  
über den *Himmel* (erhaben) seine Herrlichkeit (V. 4).

Die Erhabenheit ist zweistufig: über die Völker der Erde, und darüber hinaus über den Himmel.

Sich herabzubeugen und zu schauen  
auf den Himmel (herab) und auf die Erde (V. 6).

Der zweistufigen Bewegung von unten nach oben in V. 4 entspricht das zweistufige Herabneigen JHWHs in V. 6, um zuerst auf den Himmel hinabzuschauen und dann noch einmal tiefer hinabzuschauen, wo unter dem Himmel die Erde in der Tiefe liegt.

Der 'Monotheismus', d. h. die Einzigkeit JHWHs besteht dazufolge nicht in der Einzigkeit des Seins, sodass er ausschließlich und allein Gott wäre, sondern in seiner Transzendenz, die ihn über die andern Gottheiten hinaus emporhebt, und die sich in seiner Unsichtbarkeit verhüllt und offenbart. Er *darf* nicht abgebildet werden, weil er sonst wie einer der Götter wäre, die abgebildet werden können (Dtn 4,15-19). Er *kann* nicht abgebildet werden, weil er anders als die andern Gottheiten unsichtbar ist.

So ist auch deutlich, dass der oft gebrauchte Begriff des *Pantheons* das in diesen Stellen Implizierte nicht trifft. Das Pantheon entspricht einer Hierarchie innerhalb der Götterwelt, die der sozialen Rangordnung unter Men-

---

ligionsgemeinschaften (die Völker der Welt) und *begründete* den bildlichen Kult für sie. Es handelt sich um theologische Ursprungserzählungen *in nuce*, die erklären, warum es (Gestirn-)Gottheiten, Religionen der Völker und Kultbilder gibt. Zwischen dem Stifter dieser Religionen und den in ihnen verehrten Göttern besteht eine Differenz, die mit dem Begriff Transzendenz umschrieben werden darf.

<sup>17</sup> Schenker 1997 = 2003.

schen analog ist. Solche Rangordnungen setzen die gleiche Gattung (Menschen, Götter) voraus, da sie nur innerhalb der Grenzen dieser Gattung bestehen. Obschon die andern Götter wie JHWH zur himmlischen Welt gehören und daher die Welt der Menschen transzendieren, ist sein Verhältnis zu ihnen durch den Wesensunterschied unsichtbar-sichtbar bestimmt. Dieser deutet mehr als eine höhere "soziale" Stufe an. Er legt eine Transzendenz JHWHs im Verhältnis zu den andern Göttern nahe.

*5. Ist die Konzeption der auf einer zweifachen Transzendenz aufbauenden Einzigkeit JHWHs auf das Deuteronomium beschränkt?*

Zum Schluss bleibt die Frage zu klären, ob dieses bedeutende Ensemble der Stellen Dtn 4,15-20; 32,8-9; 29,25 spezifisch zum Buch Deuteronomium gehört und kein Gegenstück in andern alttestamentlichen Stellen findet. Die Beantwortung dieser Frage liefert gleichzeitig chronologische Hinweise zu der Epoche oder den Epochen, in denen diese Anschauungen im alten Israel gängig waren.

Die Verbindung der Sinaierzählung, dergemäß JHWH sich den Israeliten nur zu hören, nicht aber zu sehen gab, mit den Göttern, die am Himmel als Gestirne sichtbar erscheinen, und der daraus gefolgerte Unterschied zwischen dem unabbildbaren Gott JHWH und den andern Göttern, die abgebildet werden können, kommen nur in Dtn 4,15-19 vor. Das ist die einmalige Theologie dieser biblischen Stelle. Ihr zufolge manifestieren die Abbildbarkeit der Götter und die Unabbildbarkeit des Gottes JHWH den unüberbrückbaren Abstand zwischen diesem und jenen in der Linie des Bildlichen. Auf der Ebene des Seins oder Wesens wäre es der Abstand zwischen verschiedenen Naturen, nämlich der Natur des Sichtbaren und jener des Unsichtbaren. Das ist der Abstand von einer Stufe des Gottseins zu einer andern, die diese erste transzendiert.

Die Idee einer Transzendenz innerhalb der Welt der Gottheit, die jedoch ohne Bezug zu Sichtbarkeit und Abbild, bzw. zu Unsichtbarkeit und Abbild-Unmöglichkeit geschildert wird, ist demgegenüber vielfach bezeugt. Von besonderer Bedeutung ist hier der zweite Teil des Jesajabuches, Jes 40-55, der fast immer als Kronzeuge des erstmals klar konzipierten israelitischen Monotheismus im Sinne der Verneinung daseiender anderer Götter verstanden wird.<sup>18</sup> JHWH allein wäre dementsprechend Gott, die andern Götter aber existierten nicht. Sie wären nur in der Meinung ihrer Verehrer vorhanden; außerhalb dieser hätten sie gar kein Sein. Diese Auffassung stützt sich auf eine ganze Reihe von Stellen, die emphatisch JHWHs Einzigkeit und die Nichtigkeit der Götter behaupten. Es sind alles Worte aus

<sup>18</sup> Albani 2000: 91-92; 2003: 171-201; Albertz 1992: 435-438; Lemaire 2003: 129-134; Stolz 1996: 172-176 und viele andere.

JHWHs Mund selbst. Sie gleichen in inhaltlicher Hinsicht Dtn 4,35. Es sind Stellen wie Jes 43,10-11; 44,6.8; 45,5-7.14.22; 46,9; 48,12.

Wie für Dtn 4,35 ist es aber im Interesse eines adäquaten Verständnisses unerlässlich, den Zusammenhang in die Betrachtung einzubeziehen, in welchem solche Aussagen fallen. Sie stehen nun in der Tat innerhalb einer Rede JHWHs *an die andern Gottheiten!* Besonders klar ist dieser Kontext in Jes 41,21-29. Namentlich in V. 23a ist dies eindeutig: "Kündigt die kommenden Dinge, die nachher sein werden, schon an, und wir werden einsehen, dass *ihr Götter seid*" (oder möglicherweise, doch weniger wahrscheinlich: "und wir werden sie kennen lernen, denn ihr seid ja Götter"). Dazu wären im Licht von 41,23 die weiteren, analogen Stellen zu vergleichen: 43,9-12; 44,6-8; 45,21; 46,9-11. Es ist ein Attribut des Gottseins, in Zeiträume nach vorne und nach hinten zu blicken, die dem Auge der Menschen verschleiert sind. Aber es stellt sich heraus, dass JHWH allein das Kommende angesagt hatte, während die andern Götter es nicht wussten. Die Differenz zwischen JHWH und den andern Göttern betrifft bei Deuterocesaja JHWHs Wissen und das Nicht-Wissen der Götter hinsichtlich der kommenden Geschichte. Unter dieser Hinsicht bleiben die Götter hinter JHWH zurück. Sie haben darin eine Beschränkung, die sie zu Göttern geringeren Ranges macht als JHWH.

Angeichts eines solchen Abstandes zwischen dem allein die Zeiträume des noch nicht Angekommenen überblickenden Gottes JHWH und den Göttern, die dafür wie Menschen blind sind, leuchtet es ein, warum JHWH zurecht sagen darf, dass er allein Gott ist. Unter der Hinsicht der Reichweite seiner Augen bleiben die andern Götter weit unter oder hinter ihm zurück, weil ihnen diese Reichweite abgeht. Sie *sind* Götter, weil ihnen nicht das göttliche Dasein fehlt, aber sie sind nicht *zukunftsichtig* wie JHWH. Darin reichen sie nicht an ihn heran, denn sie sind *zukunftsblind*. In Anlehnung an dogmatisch-theologische Begrifflichkeit ließe sich ein solcher Vergleich zwischen JHWH und den andern Göttern so verdeutlichen: diese andern Gottheiten *existieren*, aber sie sind *nicht allsehend* ("allwissend"), während der höchste Gott JHWH sowohl existiert als auch allsehend ist. Der Unterschied ist nicht der von Sein zu Nicht-Sein (beide *sind*), sondern der von alles Sehen zu nur teilweisem Sehen, wie nach Dtn 4,15-19 der Unterschied jener von unsichtbar zu sichtbar war. Dank dieser Differenz darf gesagt werden, dass die andern Götter zwar durchaus existieren, aber nicht in der Fülle wie JHWH, der zu sehen vermag, was sie nie und nimmer sehen werden. Es ist kein Monotheismus des Daseins, da beide, JHWH und die Götter, sind, sondern einer des Soseins, da JHWH vermag, was die Götter nicht vermögen.

Es kann nicht eingewendet werden, die Versammlung, in der JHWH die andern Götter auffordert, ihr Vorauswissen unter Beweis zu stellen, wäre ein fiktives Bild, dem kein Wirklichkeitswert, kein Sein zugeschrieben werden dürfte. Wer so interpretieren wollte, würde dem in Deuterocesaja so

sehr betonten, dem Propheten so wichtigen Abstand zwischen JHWH und den Göttern die ganze Kraft nehmen. Denn dann würde es den Unterschied ja gar nicht geben, weil keine Götter vorhanden wären, die weniger weit sehen als JHWH. Das Ganze wäre eine etwas einfältige hypothetische Spielerei im Munde JHWHs: Wenn es andere Götter gäbe (was aber eben nicht der Fall ist), würde er sie zu einer Versammlung einberufen und so zu ihnen sprechen. Aber jedermann, der Jes 41-48 liest, wird eine solche Deutung ablehnen. Das ganze Pathos des Unterschiedes zwischen dem zukunftsichtigen JHWH und den zukunftsblinden Göttern würde unverständlich werden. Das Missverständnis jener Leser, die aus Deuterocesaja einen Monotheismus erschließen: JHWH allein *ist* Gott, ist vermutlich dem Einfluss des seit der hellenistischen Zeit dominierenden Seinsmonotheismus zuzuschreiben. Wir sind es nicht gewohnt, die Grenze zwischen der Einzigkeit JHWHs und andern Gottheiten einer andern Trennungslinie entlang zu ziehen als jener, die Sein und Nicht-Sein voneinander trennt. Diese scheint uns fundamental. Aber Deuterocesaja zieht in seiner theologischen Welt die Trennungslinie an einer andern Stelle, wo in der Sphäre der Götter Zukunftswahrnehmung nur einem einzigen Gott vorbehalten ist, während die andern diese Gabe entbehren.

Deuterocesaja 41-48 vertritt nach alledem dieselbe Anschauung wie Dtn 4; 29; 32, wo JHWH nicht allein Gott ist, aber die andern Gottheiten in wichtigen Belangen übertrifft. Er ist ein anderer Gott als sie. Er transzendiert sie. Ein solches Verhältnis kann sich in die Formulierung kleiden, dass die andern Gottheiten nicht sind, ohne dass diese Aussage ihnen *das Dasein absprechen* würde. Sie ist vielmehr ein Ausdruck für den gewaltigen Abstand zwischen ihm und ihnen.

Deuterocesaja und seine Redaktionen (falls man solche annehmen will), sind um 540 v. Chr. und in die darauf folgende Epoche zu datieren. Die besprochenen Stellen des Deuteronomiums darf man in einer offenen zeitlichen Ansetzung ebenfalls in den Zeitraum zwischen dem Ende des 7. Jh. und dem Beginn des 5. Jh. legen. Zwei gewichtige Bücher des Alten Testaments schließen nach alledem in der Exilszeit, vielleicht schon in der Epoche davor und wahrscheinlich in der Zeit danach, das Dasein von Göttern neben oder unter JHWH ein. Von der Entstehung eines Monotheismus im Sinne eines einzigen Gottes, der allein als Gott existiert, kann m. E. in diesen Büchern nicht die Rede sein. Aber sie betonen mit großem Nachdruck den Abstand zwischen JHWH und den andern Gottheiten. Dieser Abstand geht nicht vom Sein zum Nicht-Sein, sondern vom Unsichtbar zum Sichtbar Sein (Deuteronomium) oder vom Zukunftsgewahr zum Zukunftsblind Sein (Deuterocesaja). Die beiden Unterschiede schließen viele weitere Folgen ein, die sich daraus für JHWH und die Götter ergeben. Vor allem aber markieren sie eine Transzendenz JHWHs im Vergleich mit den andern Gottheiten. Darauf ist der biblische Monotheismus gegründet.



*6. Abschluss anstatt einer Zusammenfassung: zwei Konzeptionen der Götterbilder in Dtn 4 und Deuterojesaja im Vergleich*

Deuterojesaja entfaltet eine vielverhandelte negative Deutung der Götterbilder.<sup>19</sup> Dieses negative Verständnis fehlt auffälligerweise in Dtn 4,15-19. Dieser Unterschied erklärt sich, sobald beobachtet wird, dass die Deuteronomiumsstelle den Wesenskern der Götterbilder ins Auge fasst, nämlich das *Abbild*. Ein Abbild weist eine Identität mit dem Abgebildeten auf. Daher ist das Abgebildete im Abbild gegenwärtig und wirksam. Da die Götter sind, sind sie in ihren Bildern gegenwärtig, und da sie von Natur aus sichtbar sind, ist ihr Abbild legitim.<sup>20</sup>

Deuterojesaja lässt nun gerade diesen Wesenskern des Götterbildes außer Betracht! Das verleiht seiner Kritik der Götterbilder etwas Ungerechtes und nimmt ihr die Überzeugungskraft. Seine Ablehnung der Bilder von Göttern beruht nicht auf der Seite des Abbildes, sondern auf der des materiellen Trägers des Abbildes. Die Materialien und ihre Verarbeitung sind natürlich durch und durch irdisch und menschlich (außer bei acheiropoietischen Bildern, die aber die Ausnahmen sind). Als materiale Objekte gehören sie jedenfalls mehr der irdisch menschlichen als der himmlisch göttlichen Welt an und können so betrachtet leichter ihres Bezuges zu den abgebildeten und daher im Bilde anwesenden Gottheiten entkleidet werden. Ohne solchen Bezug bleiben tatsächlich nur tote Materialien wie Holz, Stein und Metalle zurück, die nichts sehen, hören oder bewirken können.

Wenn schematisch gesagt werden darf, dass ein Abbild zu 50% mit dem Abgebildeten identisch ist, das im Abbild ein zweites Mal, "in Kopie" existiert, und zu 50% von ihm verschieden ist, weil die Stofflichkeit des Gebildes aus Holz, Stein, Farben usw. besteht, während das Abgebildete (zumal ein Gott) in seiner lebendig vorhandenen Realität aus andern Stoffen und in andern Dimensionen existiert, so wandte sich Dtn 4 den 50% des Abbildes und Deuterojesaja den 50% der Stofflichkeit zu. Der im Abbild anwesende Gott lebt und wirkt, während die Materialität eines Bildes im Unterschied zu einem lebendigen Gott tot ist. Es ist für das Gesamtverständnis der hebräischen Bibel wichtig, die beiden Theologien der Götterbilder nebeneinander zu stellen. Sie ergänzen sich dialektisch.

Es muss hier allerdings als Einschränkung und Ergänzung des zu Dtn 4,15-19 Gesagten auch auf Dtn 4,28 verwiesen werden. Gemäß dieser Stelle werden die vertriebenen Judäer in der Verbannung Götterbildern dienen, die nur Gebilde von Menschenhand sind und aus toter irdischer Materie bestehen. Die Bilder der Götter bewirken nichts (vgl. 1 Sam 5). Darin sind sich der Verfasser von Dtn 4 und Deutero-Jesaja einig. JHWH hat nach Dtn

<sup>19</sup> Kratz 1991: 192-206; Dick 1999, v. a. Berlejung 1998: 315-413, zu Deutero-Jesaja insbesondere 369-391.

<sup>20</sup> Schenker 2001.

4,15-19 zwar die Möglichkeit der Abbilder der Gottheiten geschaffen, aber das verleiht diesen Bildern keine Wirkmacht, zumindest nicht für die *Judäer* und *Israeliten*.

Es ist dies einer der wenigen Punkte, an denen im Alten Testament eine Kritik an den Religionen der Völker an und für sich laut wird, nicht nur im Falle, dass sich Israeliten und Judäer diesen Religionen zuwenden. Es fällt ja auf, dass das Alte Testament andere Religionen kaum kritisiert. Oft stellt es sie sogar als Vorbild hin, an das die Gleichgültigkeit der Israeliten und Judäer bei weitem nicht heranreichen, z. B. Jer 2,10-11; Mal 1,11.<sup>21</sup> Es äußert sich nur dann negativ über sie, wenn diese Religionen in Israel und Juda eindringen und da übernommen werden.

Aber die *Ohnmacht* der Götterbilder, die als Abbilder zu den Religionen der Welt von Natur wegen gehören, weil ihre Götter selbst sichtbar sind, scheint ein Kritikpunkt zu sein, der für die Götterbilder absolut gilt, sei es dass sie in den Ländern dieser Völker selbst stehen, z. B. 1 Sam 5, sei es erst recht wenn sie in Israel und Juda verehrt werden.<sup>22</sup>

Dtn 4,15-19 erkennt in den heidnischen Götterbildern letztlich eine *Stiftung JHWHs* für die Völker und ihre Religionen. Das ist der Gesichtspunkt der Ursprungserzählungen, der Gründungsmythen aller wichtigen menschlichen Dinge und Einrichtungen. In dieser Perspektive sind keine Warnungen an die Adresse der israelitischen Leserschaft geboten. Es ist eine positive Würdigung der Götterbilder der Menschheit, die im Verhältnis JHWHs zu den Göttern sinnvoll erklärt werden können, da diese Götter existieren und sichtbar sind, aber nicht zu dem über ihnen waltenden, unsichtbaren JHWH hinaufreichen. Er transzendiert sie. Ausdruck seiner Transzendenz ist seine Bildlosigkeit in der Religion Judas und Israels. Das gereicht Israel und Juda aber nicht zum kultischen Nachteil, weil die Götterbilder als solche ohnmächtig sind (Dtn 4,28).

Deuteronesaja sieht in den Götterbildern eine Versuchung der jüdischen Anhänger JHWHs. Um ihr entgegenzutreten, richtet er seinen Blick auf ihr Unvermögen. Totes Material und von Menschen gemachte Objekte besitzen ein Vermögen, das so weit reicht, wie eben tote Stoffe und Menschenvermögen in Bezug auf Dauer, Macht und Lebensförderung zu wirken vermögen. Das ist eine äußerst begrenzte Reichweite. Dies alles ist für die jüdische Hörschaft bestimmt, die in Babylon dem Glanz und der imposanten Präsenz von Götterbildern begegnet. Weniger besonnen als der Verfasser von Dtn 4,15-19 spricht er diesen Bildern alle Vergegenwärtigung der Götter ab, von deren Dasein er indessen überzeugt ist. Sie zu verehren würde JHWHs Transzendenz im Verhältnis zu den andern Gottheiten verkennen. Statt dem höchsten und lebendigsten Gott anzuhängen würden sich die Judäer mit niedrigeren Gottheiten abgeben, nur weil diese sich in Bildern

---

<sup>21</sup> Briend 1995.

<sup>22</sup> Schenker 2005: 21-26.

darstellen. Sie würden vergessen, dass diese Bilder vor allem totes Material und Menschengelbe sind. Aber diese Kritik wird den religiösen Bildern außerhalb Judas und Israels weniger gerecht als ihre Rückführung auf eine Stiftung JHWHs selbst, wie die kühne Theologie von Dtn 4 das Phänomen der nicht-israelitischen Götterbilder zu erklären versucht.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Albani, Matthias, 2000, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterjesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig.
- Albani, Matthias, 2003, "Deuterjesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid", in: Manfred Oeming & Konrad Schmid (ed.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zürich, 171-201.
- Albertz, Rainer, 1992, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (Grundrisse zum Alten Testament 8/1), Göttingen.
- Barthélemy, Dominique, 1963, "Les Tiquuné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", in: *Congress Volume Bonn 1962* (Supplements to Vetus Testamentum 9), Leiden, 285-304 = Ders., 1978, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 21), Freiburg/Schweiz & Göttingen, 91-110.
- Berlejung, Angelika, 1998, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (Orbis biblicus et orientalis 162), Freiburg/Schweiz & Göttingen.
- Braulik, Georg, 1985, "Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus", in: Ernst Haag (ed.), *Gott der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (Quaestiones disputatae 104), Freiburg, Basel & Wien 115-157, neu abgedruckt in: Ders., 1988, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament), Stuttgart, 257-323.
- Braulik, Georg, 2004, "Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32-40": *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 10, 169-194.
- Briend, Jacques, 1995, "Malachie 1,11 et l'universalisme", in: Raymond Kuntzmann (ed.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges Bernard Renaud* (Lectio divina 159), Paris, 191-204.
- Dick, Michael B., 1999, "Prophetic Parodies of Making the Cult Image", in: Michael B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, IN, 1-53.
- Dohmen, Christoph, 1987, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, 2. Aufl. (Bonner Biblische Beiträge 62), Frankfurt a. M.
- Donner, Herbert & Röllig, Wolfgang, 1973, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Bd. II: Kommentar, 3. Aufl., Wiesbaden.

- Donner, Herbert & Röllig, Wolfgang, 1979, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. I: Texte, 4. Aufl., Wiesbaden.
- Eissfeldt, Otto, 1956, "El und Jahwe": *Journal of Semitic Studies* 1, 25-37 = Ders., 1966, *Kleine Schriften* 3, Tübingen, 386-397.
- Görg, Manfred, 1990, "Eljon", in: Ders. & Bernhard Lang (ed.), *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. 2, Zürich, 524-525.
- Hartenstein, Friedhelm, 2003, "Die unvergleichliche 'Gestalt' JHWHs. Israels Geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1-40", in: Bernd Janowski & Nino Zchomelidse (ed.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3)*, Stuttgart, 49-77.
- Himbaza, Innocent, 2002, "Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation": *Biblica* 83, 527-548.
- Hübner, Hans, 2004, *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (Biblisch-Theologische Studien 64)*, Neukirchen-Vluyn.
- Keel, Othmar (ed.), 1980, *Monotheismus im Alten Israel und in seiner Umwelt (Biblische Beiträge 14)*, Freiburg/Schweiz.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph, 1992, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones disputatae 134)*, Freiburg, Basel & Wien.
- Kratz, Reinhard G., 1991, *Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55 (Forschungen zum Alten Testament 1)*, Tübingen.
- Lemaire, André, 2003, *Naissance du monothéisme. Point de vue de l'histoire*, Paris.
- Lipinski, Edward, 1986, "נָהָל/*nāḥal*, נֶהָלָה/*naḥ<sup>l</sup> lāḥ*", in: Johannes G. Botterweck & Helmer Ringgren (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 5, Stuttgart, 342-360.
- Loretz, Oswald, 1994, "Das 'Ahnen- und Götterstatuen-Verbot' im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen", in: Walter Dietrich & Martin Klopfenstein (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993*, Freiburg/Schweiz, 491-527.
- Loretz, Oswald, 1997, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum 'Schma Jisrael'*, Darmstadt.
- Lorton, David, 1999, "The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt", in: Michael B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, IN, 123-210.
- Miller, Patrick D. & Elnes, Eric E., 1999, "Elyon", in: Karel van den Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons*, 2nd ed., Leiden & Grand Rapids, MI, 293-299.
- Nielsen, Eduard, 1995, *Deuteronomium (Handbuch zum Alten Testament I/6)*, Tübingen.
- Rose, Martin, 1994, *5. Mose, Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (Zürcher Bibelkommentare)*, Zürich.

- Sanders, Paul, 1996, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Oudtestamentische Studiën 37), Leiden & New York & Köln.
- Schenker, Adrian, 1997, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux": *Biblica* 78, 436-448 = Ders., 2003, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament 36), Stuttgart, 162-176.
- Schenker, Adrian, 2001, "La profanation d'images cultuelles dans la guerre. Raisons explicites et raisons implicites de l'aniconisme israélite dans les textes de la Bible": *Revue Biblique* 108, 321-330 = Ders., 2003, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament 36), Stuttgart, 177-184.
- Schenker, Adrian, 2005, "L'institution des dieux et des religions. L'unicité du Dieu de la Bible", in: Françoise Mies (ed.), *Bible et science des religions. Judaïsme, Christianisme, Islam*, Namur & Bruxelles, 17-40.
- Stolz, Fritz, 1996, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt.
- Veijola, Timo, 2004, *Das 5. Buch Mose Deuteronomium, Kapitel 1,1-16,17* (Das Alte Testament Deutsch 8,1), Göttingen.
- Walker, Christopher & Dick, Michael B., 1999, "The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: the Mesopotamian *mis pî* Ritual", in: Michael B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, IN, 55-121.
- Weippert, Manfred, 1990, "Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel", in: Jan Assmann & Dietrich Harth (ed.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a. M., 143-179.
- Zobel, Hans-Jürgen, 1989, *עֲלֵיֶן / 'æljôn*, in: Johannes G. Botterweck & Helmer Ringgren (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 6, Stuttgart: 131-151.

# Der geschichtliche Werdegang Jerusalems als Ausdruck der “vertikalen” Ökumene – Plaidoyer für ein versöhntes Jerusalem

Albert de Pury

*Basing himself on the monumental book on the history and archaeology of Jerusalem recently published by Max Küchler and the concept of “vertical ecumenism” coined by Othmar Keel, the article presents an overview of how biblical Judah, Judaism, imperial Rome, Christianity and Islam developed and expressed their views and claims on Jerusalem through major building projects, most notably temples, and changing attitudes towards the sanctuaries (or ruined temple) of rival religions. According to the author, time has come to recognize the debt each tradition has towards the others and to plea for mutual recognition and theological validation of complementary, not necessary exclusive rights. Reconciliation of Christians and Muslims requires the reconciliation of both with the Jews – and vice versa.*

## 1. Einleitung

Othmar Keel und ich haben uns in Jerusalem kennengelernt. Wir saßen 1964-65 beide an der École biblique et archéologique française der Dominikaner im palästinensischen, d. h. damals jordanischen Teil der Stadt auf der Schulbank. Eine sehr willkommene Veranstaltung war die Vorlesung von Pater Pierre Benoît über die historische Topographie Jerusalems, besonders, da sie jede Woche von einem halbtägigen Ausflug unter Benoît's kundiger Leitung in einen Sektor der Altstadt oder seiner unmittelbaren Umgebung ergänzt wurde. Auch wenn man vor vierzig Jahren, wie wir heute rückblickend feststellen können, noch bei weitem nicht die archäologischen Kenntnisse hatte, über die man heute verfügt, hatten wir Studenten nach einem Jahr des eifrigen Sich-Einarbeitens doch das beschwingende Gefühl gewonnen, etwas vom geschichtlichen Werden und somit vom Wesen dieser anfänglich so verwirrenden Stadt mitbekommen zu haben. Nicht ahnen konnten wir, obwohl es mich eigentlich nicht überrascht, dass weniger als ein halbes Jahrhundert später und nach einer Reihe weltpolitischer Umbrüche, die auch Jerusalem in Mitleidenschaft zogen, gerade aus dem

Umkreis Othmar Keels die ultimativen, neue Maßstäbe setzende Standardwerke zum historischen Jerusalem erscheinen würden: der Führer von Max Küchler (Küchler 2007: 1280 Seiten!), und die zweibändige Geschichte der Stadt Jerusalem in der biblischen Zeit von Othmar Keel selbst (Keel 2007; 1400 Seiten!)<sup>1</sup>, beide in der von Othmar und seinen Freunden gegründeten Reihe *Orte und Landschaften der Bibel*. In diesem beeindruckenden Umfeld fällt es nicht leicht, sei es auch nur ein Senfkorn zur geschichtlichen Betrachtung Jerusalems noch beitragen zu wollen.

Und wenn es sich wenigstens um ein Senfkorn handelte! Es geht hier aber um etwas viel Waghalsigeres: um eine die Jahrhunderte überbrückende Betrachtung, um eine geraffte Vision! Immerhin hat uns auch dazu Othmar Keel den Mut gegeben. Hat nicht seine Einführung des Begriffs „Vertikale Ökumene“ (Keel 2002a, 2005) dazu beigetragen, die großen biblischen Auseinandersetzungen – vor allem „Israel gegen Kanaan“ und „Urchristentum gegen Judentum“ – als polemische Abgrenzungen innerhalb eines geschichtlichen Wachstumsprozesses verstehen zu lernen, anstatt in ihnen definitive philosophische bzw. theologische Grabenbrüche zu vermuten? Um als neue Gemeinschaft existieren zu können, grenzt man sich von jenen geistigen und kulturellen Elementen ab, die einem eigentlich am nächsten liegen, und stellt sie in einem nunmehr negativen, ja verächtlichen Licht dar. Das entstehende Judentum streift gewisse Grundgegebenheiten des „Kananäertums“ – etwa den Wettergott, weibliche Gottheiten, Sonnen- und Mondkulte, Masseben, Gottesfigurinen usw. – ab, um in einer neuen, exklusiven Religionsform normativen Ausdruck zu finden. Das junge Christentum karikiert die Tora-Treue des Judentums (aus dem es doch stammt), um sich als eigenständige und bald vom Judentum absolut unabhängige Gemeinschaft ausweisen zu können. Der entstehende Islam schließlich verwirft die immer komplexere Christologie des ihm im Byzantinischen Reich und in den abessynischen Übergriffen auf die arabische Halbinsel gegenüberstehenden Christentums, um eine monotheistische Gemeinschaft ins Leben zu rufen, die dem seit dem 4. Jh. in der arabischen Halbinsel weitverbreiteten Judentum viel näher steht, sich zugleich aber von einem „völkisch“ verstandenen Judentum abgrenzen will. Jede dieser Gemeinschaften ist auch überzeugt, auf ihre Weise das Wesentliche an der überkommenen Tradition bewahrt zu haben und somit Recht und Wahrheit für die Welt „gerettet“ zu haben. Einer Psychoanalyse oder einer Familientherapie vergleichbar, lädt die „vertikale Ökumene“ dazu ein, die Abgrenzungskonflikte als Wachstumskrisen in einem gleichsam persönlichen Werdegang bzw. als Geburtskonflikte innerhalb einer großen, verzweigten Familie wahrzunehmen, im „Feind“ den Bruder (ja, den Zwilling) wiederzuerkennen, um somit in eine neue, erwachsene, versöhnte Geschichtsphase

---

<sup>1</sup> Bei der Niederschrift dieses Beitrags habe ich O. Keels Buch noch nicht einsehen können.

zu treten, in der alle Familienmitglieder (sowie, infolgedessen, auch Außenstehende!) in ihrem jeweiligen Recht nebeneinander bestehen können.

Die in den kommenden paar Seiten inszenierte Betrachtung versucht, das Prinzip der "vertikalen Ökumene" auf den geschichtlichen Werdegang Jerusalems anzuwenden. Ließe sich damit nicht ein Plaidoyer konstruieren, das einem versöhnten Jerusalem den Weg weisen könnte und im Stande wäre, die vor vierzig Jahren neu angekurbelte, tragische Spirale des Hasses zu unterbrechen, womöglich gar in einen "Tanz der Liturgien" umzuwandeln? Dieser Wunschtraum, von dem ich nicht zweifle, dass ihn *in nuce* alle Freunde Othmar Keels teilen, muss keine Utopie bleiben. Wenn Geschichte die Kapazität hat, Hass und Leidenschaft zu schüren, hat sie auch – wenn man ihrer im richtigen Licht gewahr wird – die Kraft, die Versöhnung zu ermöglichen und dann auch nachhaltig zu untermauern.

Die Geschichte Jerusalems ist nie ganz in Vergessenheit geraten, und manche Episoden dieser Geschichte sind im kollektiven Bewusstsein bis in die heutige Zeit als grundlegende Bausteine des kulturellen oder religiösen Zugehörigkeitsgefühls lebendig geblieben. Es sind aber nicht die gleichen Ereignisse, die für jede der aus der biblischen Wurzel erwachsenen Gemeinschaften eine normative Rolle spielen. Im Judentum sind es neben der Eroberung der Stadt durch David und der Tempelgründung durch Salomo vor allem die Zerstörungen des Tempels 587 v. Chr. und 70 n. Chr. und die von vielen Juden als Wiedergutmachung empfundene militärische Einnahme der Altstadt Jerusalems durch die Israelis im Juni 1967, die das Geschichtsbild strukturieren. Im Christentum ist es eindeutig die Passionsgeschichte Jesu Christi, die das zentrale Ereignis darstellt. Diese Passionsgeschichte spielt sich zwar gänzlich in Jerusalem ab, zielt aber gleichzeitig, jedenfalls in der späteren, traditionellen Sicht, auf die "Ablösung" der religiösen Zentralität Jerusalems. Der Untergang des Tempels 70 n. Chr. und die Folgegeschichte – inklusive die Neugründung Jerusalems als Colonia Aelia Capitolina 135 n. Chr. – werden somit nicht so sehr als absolute Katastrophen gewertet, sondern vielmehr als die gleichsam natürlichen und theologisch unvermeidbaren Konsequenzen einer nicht erfolgten Bekehrung des Judentums verstanden. Die europäischen Kreuzzüge, die 1099 n. Chr. zur Eroberung Jerusalems führen, verfolgen, ideologisch gesehen, nur das Ziel, dem Islam (und dem Judentum, ja sogar dem östlichen Christentum) das Erbe Jerusalems streitig zu machen. Für den Islam schließlich sind die maßgebenden Ereignisse der Geschichte Jerusalems die Wiederherstellung der Würde des salomonischen (und abrahamitischen) Kultareals auf dem Tempelberg durch den Kalifen Omar, nach der arabischen Eroberung der Stadt 638 n. Chr., und ihre Bestätigung durch die Wiedereinnahme Jerusalems unter Saladin 1187 n. Chr. Die Schwierigkeit besteht also darin, die verschiedenen Geschichtssegmente als Teile eines einzigen, linearen Geschichtsablaufs zu verstehen und zu "erleben". Aus einer umfassenden, auf Wechselwirkungen ausgerichteten Geschichtsbeobachtung ergibt sich,



dass nur die Gesamtgeschichte die einzelnen Geschichtssegmente in ihrer Spezifität erhellen kann.

Was sich im Zeitlichen abspielt, hat auch im Räumlichen seine Entsprechungen. Es sind nicht die gleichen "Steine", die selben Örtlichkeiten und virtuellen Rekonstruktionen, die für Juden, Christen und Moslems relevant sind. Wie wir sehen werden, ist die Geschichte des antiken Jerusalem eng mit der Konstellation der Hügel verwoben, auf denen die Stadt sich entwickelt hat. Zwischen dem Osthügel des Tempelbergs/Haram esh-Sharîf und dem Westhügel der Zitadelle und der Grabeskirche lässt sich über die letzten zwei Jahrtausende eine geschichtstheologische Rivalität verfolgen, die so vehement ist, dass die folgende Bestandesaufnahme sich auch unter dem Titel "Eine Mär von zwei Hügeln" zusammenfassen ließe – dies alles aber in einem winzigen Areal von ungefähr einem Quadratkilometer, der Altstadt Jerusalems und ihrer unmittelbaren Umgebung. Darüber hinaus gibt es noch ältere Risse, innerhalb des jüdischen Jerusalem, die ebenfalls zur Kenntnis nehmen muss, wer die Versöhnung aller Erben Jerusalems erleichtern will.

## *2. Ein Gang durch die Geschichte Jerusalems unter dem Gesichtspunkt der "vertikalen Ökumene"*

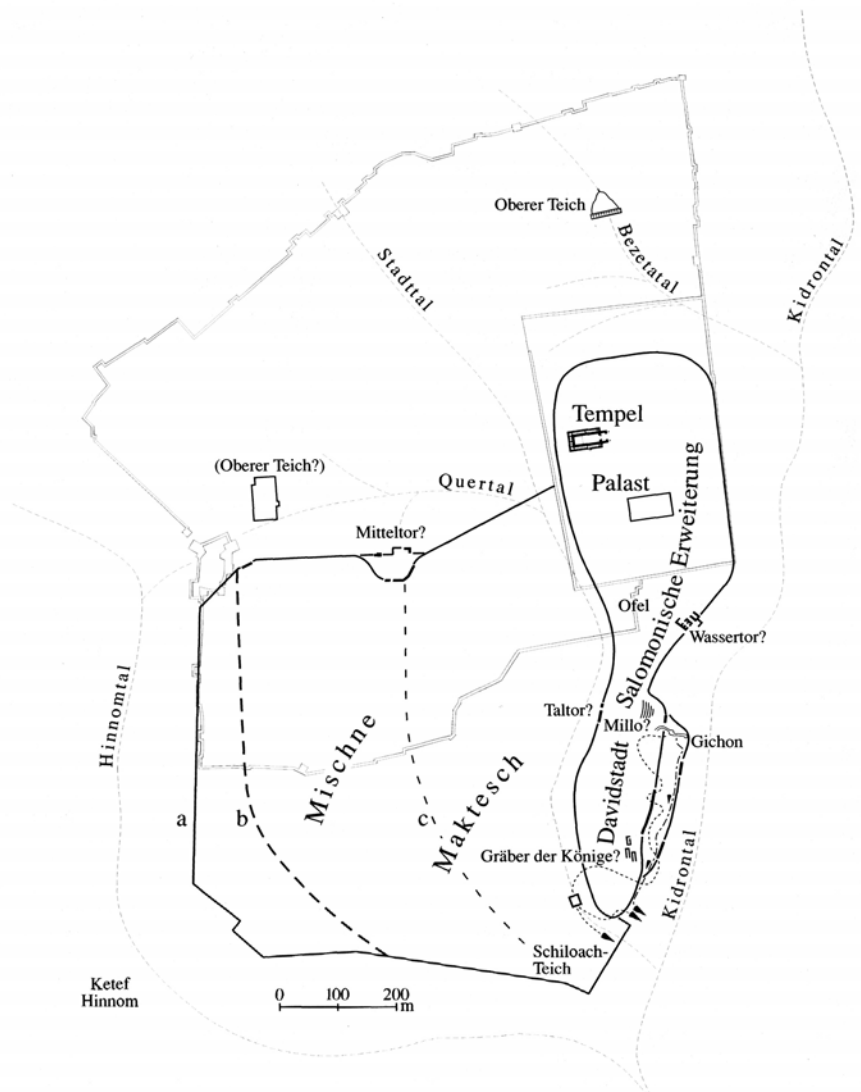
### 2.1. Vom "kanaanäischen" zum davidischen Jerusalem

Versuchen wir, im Lauftempo die ca. 4000 Jahre alte Geschichte Jerusalems zu überfliegen<sup>2</sup>, so ist, woran Othmar Keel immer wieder erinnert hat (Keel 1999, 2000), ein erstes wichtiges Faktum festzuhalten: Wie spärlich die archäologischen Spuren auf den ersten Blick auch sein mögen – immerhin sind aus der Mittleren Bronzezeit (MB IIA/B, 18. Jh. v. Chr.) im Bereich der Gichonquelle imposante Reste von Stadtmauern und Befestigungsanlagen zum Vorschein gekommen<sup>3</sup> –, ein vor-israelitisches, d. h. wohl vor-judäisches Jerusalem *hat* es gegeben: mindestens acht Jahrhunderte lang hat sich ein inschriftlich seit dem 18. Jh. v. Chr. bezeugtes "kanaanäisches" Jerusalem durchgesetzt, lange bevor von Judentum, Christentum und Islam überhaupt die Rede sein konnte. Erst allmählich wird man sich bewusst, dass einige der Aspekte des "ewigen" Jerusalems gerade in dieser ältesten Schicht ihren frühesten Ausdruck finden.

Die erste Stadt (mindestens seit der MB IIA, 18. Jh.) wird auf dem Südost-Hügel (dem Ofel) erbaut, bestimmt weil dieser leicht zu verteidigende Spornrücken an seinem östlichen Hang eine das ganze Jahr fließende Quel-

<sup>2</sup> Als Hilfe und Kontrolle kann dazu die unübertreffliche, vierzigseitige Chronologie der Geschichte Jerusalems in Küchler 2007: 1096-1139 dienen.

<sup>3</sup> Siehe Küchler 2007: 1-91, bes. 38f., 46-57.



**Fig. 1** Vorexilisches Jerusalem (Küchler 2007: Abb. 626).

le besitzt, die in der Bibel genannte Gichonquelle. In strategischer Perspektive konnte eine hier etablierte Stadt zudem die Kreuzung der Ost-West-Straße zwischen Mittelmeer und Jericho mit der den Gebirgsrücken folgenden Nord-Süd-Straße kontrollieren. Selbst mit nur max. 2000 Einwohnern, die auf diesem ca. 50 Aren (50'000 m<sup>2</sup>) umfassenden Hügelchen Platz finden konnten, war das spätbronzezeitliche Jerusalem die einzige wichtige Stadt im südlichen Gebirgsland Palästinas. Es nahm in dieser Hinsicht eine analoge Stellung zu Sichem ein, welches das nördliche Gebirge (Ephraim) beherrschte. Die Amarnabriefe (Knudtzon 1915; Moran 1987) aus der Mit-

te des 14. Jh.s geben uns ein beredtes Zeugnis nicht nur von den Scharmützeln und Kriegen, die sich die kanaanäischen Stadtkönige unter ägyptischer Oberhoheit in Palästina lieferten, sondern auch von der Parallelität und Polarität der zwei Bergmetropolen Jerusalem und Sichem. Lab'ayu, der König von Sichem, und – nach dessen Ermordung durch den König von Megiddo – seine zwei Söhne betreiben auf Kosten anderer Stadtstaaten eine hegemonistische Expansionspolitik in Kollusion mit den berüchtigten 'Apiru. Sogar Abdi-heba, der König von Jerusalem, fühlt sich davon bedroht und bittet den Pharao um die Entsendung von 50 Bogenschützen.<sup>4</sup> Sein Kollege Shuwardata drückt die Lage freilich wie folgt aus: "Lab'ayu, der unsere Städte genommen hatte, ist tot, aber siehe, Abdi-heba ist ein anderer Lab'ayu, und er nimmt unsere Städte!" (EA 281:30-35).

Gewiss lassen sich hier bereits zwei der Risslinien erkennen, die auch für die nachdavidische Geschichte Jerusalems von Bedeutung sein werden und zum Teil auch heute noch ihren Nachhall finden, wenn man an das gespannte Verhältnis zwischen dem israelischen Jerusalem und dem palästinensischen Nablus denkt:

1. Sichem (Israel) und Jerusalem (Juda) sind natürliche Rivalen für die Hegemonie über das palästinische Bergland, wobei der Norden von Haus aus viel reicher und stärker ist als der Süden, aber irgendwie auch anfälliger für Gewaltstreiche und irreversible Katastrophen ist. Wann immer der Norden besiegt wird, kommt der Süden zum Zug! Wie wir sehen werden, schlägt die Geburtsstunde des "eigentlichen" Jerusalems erst mit dem Untergang des Königreichs Israel. Diese Tatsache allein, die sich aber auch später immer wieder in der unüberbrückbaren Rivalität mit dem nunmehr als "Samaritanertum" abgewerteten Norden reaktualisieren wird, sowie der Anspruch der judäischen Königsstadt auf die alleinige Legitimität über Süd und Nord gehören sowohl zum Trauma als auch zum Fundament des "biblischen" Jerusalem.
2. Sowohl Lab'ayu als auch Abdi-heba<sup>5</sup> werden angeklagt, zu den 'Apiru übergegangen zu sein oder sich mit ihnen zu verbünden. Für beide Bergstädte hängt vieles vom Kräfteverhältnis zwischen "innen" und "außen" ab: Beide Stadtstaaten können sich in ihrem Kampf auf die Stadt-unabhängigen 'Apiru stützen oder aber von diesen schwer kontrollierbaren Kräften selbst überwältigt werden. Ist es nicht bedenkenswert, dass in der biblischen Überlieferung, wie immer man den geschichtlichen Inhalt dieser Episoden beurteilt, die Einnahme sowohl Sichems als auch Jerusalems eben solchen *outsider-* oder *outlaw*-Banden zugeschrieben wird, der Abimelek-Schar (Ri 9) bzw. den "Hebräern" Da-

<sup>4</sup> EA 289:37-44; siehe auch EA 286:55-60; 287:20-24.

<sup>5</sup> EA 286:5-21. EA 289:21-24 fragt Abdu-heba den Pharao: "... oder sollen wir tun wie Lab'ayu, der das Land Sichem den 'Apiru gegeben hat?" S. auch EA 288:29-33.

vids?<sup>6</sup> Doch heißt die kriegerische Eroberung des Stadtstaates noch lange nicht die Übernahme der tatsächlichen Macht! Schon immer ist aufgefallen, dass in der biblischen Darstellung der Anfänge des davidischen Jerusalem die Gefolgen Davids die Macht teilen müssen mit der in Jerusalem längst ansässigen Stadtaristokratie: Joab und Abjathar mit Benajah, Zadok, und Nathan. Als schließlich Salomo, der Sohn der Jerusalemerin Bathseba, gegen den in Hebron geborenen Davidsohn Adonija den Thron für sich gewinnt, werden die alten Gefährten seines Vaters ermordet oder verbannt (2 Kön 1-2), müssen also der alten "kananäischen" Oligarchie das Feld überlassen. Jerusalem wird diese Ambivalenz über seine eigene "Identität" nie ganz überwinden: "Nach Herkunft und Geburt stammst du aus dem Land der Kanaaniter; dein Vater war ein Amoriter, deine Mutter eine Hethiterin, und am Tage deiner Geburt wurde die Nabelschnur nicht abgeschnitten!" – so spricht nach dem Ezechielbuch (16,3-4.44-45) Gott zu Jerusalem.

## 2.2. Der salomonische Tempel

Die schillernde Kontinuität zwischen vor- und nachdavidischem Jerusalem – oder die Ambivalenz zwischen "Kanaan" und "Israel" – spiegelt sich auch in der biblischen Überlieferung von der Weihe des salomonischen Tempels wieder. Eine erste Lektüre des Berichts von 1Kön 6-8 erweckt den Eindruck, der Tempelbau Salomos beruhe auf einer völligen Neugründung und bringe einfach, nach 480 Jahren (1Kön 6,1), den am Berg Sinai von JHWH verordneten Bau einer Gotteswohnung (Ex 25,8-9) zu seiner endgültigen Ausführung. Othmar Keel hat jedoch gezeigt, dass der Tempelweihspruch (1Kön 8,12-13 = LXX 3Reg 8,53) einen anderen Sachverhalt vermuten lässt (Keel 2002b). Mit Hilfe des griechischen, offensichtlich älteren Textes, muss dieser Weihspruch folgendermaßen gelesen werden:

Damals sprach Salomo über das Haus, als er es zu bauen vollendet hatte:  
 "Die Sonne hat vom Himmel her kundgetan:  
 'JHWH beabsichtigt im Dunkeln zu thronen.  
 Baue mein Haus, ein erhabenes Haus für dich  
 Um (darin immer wieder) von neuem zu thronen.'"

In diesem Weihspruch ist der sprechende Gott der Sonnengott Schamasch. Er stellt fest, dass JHWH im Dunkeln wohnen will. Somit ist es der Sonnengott, der dem König den Befehl erteilt, JHWH ein Haus zu bauen. Dieses zu bauende Haus wird aber als "mein Haus", d. h. das Haus des Sonnengottes bezeichnet, weil eben der Sonnengott Besitzer des Ortes bleibt. Zugleich soll im gleichen Areal ein "erhabenes Haus" für "dich", d. h. für

<sup>6</sup> 2Sam 5,6-10. Für die (abschätzige) Bezeichnung der David-Schar als "Hebräer" vgl. 1Sam 29,3.

den König, gebaut werden. Vorausgesetzt wird also auf dem Jerusalemer Tempelareal ein seit langem bestehendes, Ost-West-orientiertes und der Sonne gewidmetes Freilichtheiligtum, auf dem jetzt einem als Wettergott verstandenen JHWH (er will im Dunkeln wohnen; vgl. Ps 18,10-12) eine besondere Wohnung sowie dem König eine Residenz errichtet werden sollen.<sup>7</sup> Bemerkenswert ist dabei, dass sowohl JHWH als auch der König als (willkommene, beschützte) Gäste des Sonnengottes betrachtet werden, und dass der Sonnengott eindeutig der Herr und Stifter des ganzen Areals und des Geschehens bleibt. Das geistige Klima ist, wie oft im jüdischen Bereich, stark von Ägypten geprägt (vgl. Keel 2002b: 18f).

Was hier in einer religionsgeschichtlichen und historisch-kritischen Analyse zum Vorschein kommt, wirkt im Licht der kommenden Orthodoxien fast ungeheuerlich und kann natürlich von keiner von ihnen – seien sie jüdisch, christlich oder islamisch – nachvollzogen werden: der Gott Israels als Eingeladener des Sonnengottes, mit anderen Worten, der “wahre Gott” als Emanation des “Heidentums”! In der “vertikalen Ökumene” wird jede Religionsgemeinschaft, ähnlich dem Patienten in der Psychoanalyse, mit dem Undenkbaren konfrontiert. Gerade deshalb könnte sich diese Konfrontation *in fine* als so unumgänglich, so fruchtbar erweisen!

### 2.3. Die Assyryerzeit

Eine dritte, für die “vertikale Ökumene” wichtige Periode ist für Jerusalem die Assyryerzeit. Seit Mitte des 9. Jh.s stellt für die Kleinstaaten der Levante die seit langem befürchtete Expansion Assyriens nach Westen eine unmittelbare, zugleich latente und akute Existenzbedrohung dar. Die Assyryer gehen ab dem 8. Jh. fast immer nach dem gleichen Schema vor: Auf einer ersten Stufe wird der eroberte Staat vasallisiert – bis der Vasall gebrochen ist oder rebelliert; auf einer zweiten Stufe wird sein Gebiet in eine oder mehrere Provinzen umgestaltet oder aufgeteilt und direkter assyryischer Verwaltung unterstellt. Die Endgültigkeit des Prozesses wird mit der Deportation und dem Austausch großer Bevölkerungsteile besiegelt. Das Nordreich Israel wird erst in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s von diesem Prozess voll erreicht und überwältigt: 734 erfolgt durch Tiglat-Pileser III. die Abtrennung weiter Gebiete vom Königreich Israel (Errichtung der assyryischen Provinzen Galaad, Megiddo und Dor). 722-720 folgt die Einnahme der Hauptstadt Samarias durch Salmanassar V. und Sargon II. sowie die Errichtung einer Provinz Samerina. Diese Ereignisse müssen von Jerusalem aus mit Erschütterung, aber auch mit gemischten Gefühlen verfolgt worden sein: Hatte die Abfolge dieser schicksalsschweren Ereignisse nicht damit

<sup>7</sup> Die Nähe oder die Überschneidung der göttlichen und der königlichen Residenz wird auch an anderen Orten thematisiert: siehe 2Sam 7,1-17; Ps 2,6; Am 7,13 (*miqdaš mēlēk ū=bēt mamlakā*). Scharf kritisiert wird die mangelnde Trennung zwischen Gottes- und Königshaus in Ez 43,8.

begonnen, dass Jerusalem von den Königen *Israels* und Arams belagert worden war, um den judäischen König Ahas zur Teilnahme an einer anti-assyrischen Koalition zu zwingen? Und hatte Ahas (gegen den Protest Jesajas: Jes 7,1-16\*) nicht die Assyrier zu Hilfe gerufen und – wie etwas später sein Sohn Hiskija – den assyrischen Vasallenstatus angenommen? Auch als der durch den Tod Sargons II. 705 übermütig gewordene Hiskija den Tribut verweigerte, in einer neuerlichen anti-assyrischen Koalition eine führende Rolle spielte und somit die Kampagne Sanheribs von 701 und die fast vollständige Verheerung des Königreiches Juda heraufbeschwor, kam Jerusalem mit dem Schrecken davon. Die assyrische Belagerung von Jerusalem wurde offenbar aus Zeitgründen und gegen ein hohes Lösegeld abgebrochen. Die assyrische Logik ging in diesem Fall nicht bis zu ihrem Ende: Juda blieb Vasallenstaat und wurde nicht zur Provinz. Die Dynastie blieb erhalten, wenngleich Hiskija die eigentliche Herrschaft an seinen Sohn Manasse abtreten musste. Die Verschonung Jerusalems durch Sanherib wurde zum Ankerpunkt des später fatalen Mythos der Unbesiegbarkeit Jerusalems.<sup>8</sup>

Das angebrochene 7. Jh. wurde schließlich, trotz der assyrischen Oberherrschaft, zu einem guten Jahrhundert für Jerusalem, ja – jedenfalls was die mythische Substanz der Stadt betrifft – zum eigentlich konstitutiven Jahrhundert. Dies in mehrfacher Hinsicht: Zunächst stellt die Archäologie fest, dass die Bevölkerung Jerusalems unter der Herrschaft Manasses gewaltig anstieg – man rechnet jetzt mit 20'000 Einwohnern (Finkelstein 1994: bes. 177) – und dass zum ersten Mal der Südwest-Hügel in die Stadt einbezogen wurde.<sup>9</sup> Dies ist nicht nur den Flüchtlingen aus dem Norden und den 701 von Sanherib verwüsteten judäischen Gebieten zu verdanken, sondern mehr noch einer bewussten, von den Assyriern unterstützten Urbanisation (Ben-Zvi 1996). Trotz des vernichtenden Urteils der deuteronomistischen Autoren (2Kön 21,1-18) über diesen König ist unbestreitbar, dass unter Manasses langer Herrschaft (55 oder 59 Jahre!<sup>10</sup>) und dank seiner behutsam aber vorbehaltlos pro-assyrischen Politik<sup>11</sup> Jerusalem und

<sup>8</sup> Die Entstehung und Wucherung dieses Axioms wird durch die biblische Überlieferung selbst eindrücklich dokumentiert: Der erste biblische Bericht des Abbruchs der Belagerung in 2Kön 18,14-16 bestätigt die Version der assyrischen Annalen (Sanheribs Prisma): Die Belagerung Jerusalems wird gegen ein Lösegeld abgebrochen (30 Talente Gold werden in beiden Quellen erwähnt). Schon in 2Kön 19,35-37 – vergleiche dann Jes 37,36-38 und 2Chr 32,21 – wird aber die Verschonung Jerusalems einer göttlichen Intervention zugeschrieben: Der Engel JHWHs erschlägt in der Nacht 185'000 Mann im assyrischen Lager und bewirkt die Flucht Sanheribs in seine Heimat.

<sup>9</sup> 2Chr 33,14 schreibt Manasse den Bau einer den Südwest-Hügel umfassenden Mauer zu.

<sup>10</sup> 2Kön 21,1 gibt 55 Jahre an, aber falls die Koregenz bereits in 701 anfängt, so sind es 59 Jahre! Manasse stirbt 642.

<sup>11</sup> Es ist wahrscheinlich, dass Manasse 667 an der Kampagne Assurbanipals gegen Ägypten teilgenommen hat und bei der Belagerung von Memphis (ägyptisch: Nô-Amôn) dabei war. Dies würde auch die Namengebung an seinen Sohn und Nachfolger, Amon, erklären.

Juda Frieden und Prosperität beschert wurden. Jerusalem und Juda waren deshalb auch gut vorbereitet für die politische “Wende”, welche in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s möglich wurde und in der josianischen Revolution ihren ideologischen Ausdruck fand.

Gegen Ende der Regierungszeit Manasses begann das neuassyrische Reich an seiner inneren Spannung mit Babylon zu zerbrechen, obwohl es noch drei Jahrzehnte brauchte, bevor Ninive von den Babyloniern eingenommen werden sollte. Die seit Hiskija latenten Widerstandskräfte, die man vor allem im *‘am ha’arez*, den ländlichen Stammeseliten Judas vermuten muss, traten jetzt wieder ins Rampenlicht. Es handelt sich um die Kreise, deren politischer und wirtschaftlicher Einfluss unter der Urbanisierung Jerusalems stark zurückgegangen war. Nach der Ermordung Amons 640, nur zwei Jahre nach dem Tod Manasses, setzten sie Josia, den achtjährigen Enkel Manasses, auf den Thron und läuteten für ihn eine neue, selbstbewusste, anti-assyrische Restaurationspolitik ein. Was immer sie genau zum Inhalt gehabt hat, die sogenannte Kultreform Joschijas (um 625) war der Kulminationspunkt dieser Wende und setzte für das weitere Geschick Jerusalems neue und wichtige Akzente!

Die Joschija-Zeit gilt zu Recht als Brennpunkt einer neuen Sicht von Jerusalem. Wie uns Dt 12<sup>12</sup> zeigt, geht es in der joschijanischen Reform vorerst um die Zentralisation des Opferkults für JHWH am Tempel zu Jerusalem. Jerusalem wird also zur einzig legitimen Kultstätte JHWHs erklärt. Dies beinhaltet offenbar drei verschiedene Aspekte: a) Tieropfer können nur noch in Jerusalem dargebracht werden; b) JHWH ist nicht mehr der Vassall eines höheren Gottes; er ist vielmehr selber der Höchste Gott geworden und hat die Züge Schamaschs, Els und jetzt gar, wie die Sprache des Deuteronomiums als solche belegt, den assyrischen Reichsgott endgültig integriert; c) JHWH duldet keine Rivalen, andere Götter, Göttinnen und Gottessymbole werden alle aus dem Tempelareal verbannt. Unter Wiederaufnahme des aus dem alten nordisraelitischen Oppositionsprophetismus stammenden JHWH-Exklusivismus wird ein neues Theologoumenon geprägt: Jerusalem und sein Tempel sind einmalig und einzigartig. Obwohl es auch Jahrhunderte später noch weitere JHWH-Tempel gegeben hat – wir kennen für die nachexilische Zeit insbesondere einen Jaho-Tempel in Elephantine, den samaritanischen JHWH-Tempel auf dem Garizim und den Tempel von Onias in Leontopolis (Gruen 1997; Taylor 1998) – geht doch der Alleinigkeitsanspruch Jerusalems auf dieses eine historische Ereignis zurück. Innerhalb der aus der JHWH-Verehrung entsprungenen Religionen – bereits innerhalb des Judentums, nicht erst im Christentum und im Islam – bleibt dieser Anspruch ein Objekt immer wiederkehrender Disputation.

<sup>12</sup> Der Zusammenhang zwischen Deuteronomium und Joschija ist in der alttestamentlichen Wissenschaft seit W. M. R. de Wette (1805) ein Eckstein der Quellenkritik. Die ältesten Teile von Dt 12 sind in den V. 13-27 zu suchen (Rose 1994: 10-26).

#### 2.4. Die Zeit des “babylonischen Exils”

Der “zweite Akt” nach der joschijanischen Fundierung eines exklusiven Jerusalemer Tempels kommt nur eine Generation später, 597 und 587, mit der Einnahme Jerusalems und der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier. Vielleicht hat gerade diese kurzfristige und dramatische Abfolge von Fundierung und Zerstörung wesentlich dazu beigetragen, der nun einsetzenden Zeit des “Exils” das Wesen einer eigentlichen “Schwangerschaftszeit” für das entstehende Judentum zu verleihen. Im Nachhinein erscheint in der Tat diese durch die Katastrophe gezeichnete Zeit als die fruchtbarste Periode in der langen Geschichte des Judentums überhaupt. An manchen Orten zeugt die hebräische Bibel von der mannigfaltigen und überaus lebendigen Beschäftigung mit dem Bruch, wobei gerade die Vergangenheitsbewältigung sich mit den bald erwachenden Visionen und Hoffnungen für die Zukunft verbindet. Lässt sich, in einer Situation, in der es für die Exilierten weder Königtum, Land, Stadt noch Tempel mehr gibt, die Treue zu JHWH aufrecht erhalten? Hat diese Treue noch Sinn? Welche Formen (Riten, Gebräuche, Worte, Strukturen) könnten der JHWH-verehrung und ihren Erben eine erwägenswerte Überlebenschance gewähren? Die vor allem im babylonischen Exil aktiven prophetischen “Schulen” wetteifern in ihrem Streben, dem (freilich erst seit der hellenistischen Zeit so benannten) “Judentum” eine Existenzgrundlage zu verschaffen. Einige dieser Projekte sind von den Schulen Jeremias, Ezechiels und (Deutero-) Jesajas in Worte gefasst worden. Als “Projekte für das zu gebärende Judentum” sind auch das – zwischen dem Ende der Joschijazeit im 7. Jh. und dem Ende des 5. Jh.s gewachsene – sog. “Deuteronomistische Geschichtswerk” (DH)<sup>13</sup> und die bald mit ihm konkurrierende, noch in der Kyroszeit (vor 530) entstandene, sog. “Priesterliche Grundschrift” (P<sup>g</sup>)<sup>14</sup> zu werten. Das erste Werk vertritt eine eher politisch-kriegerisch-nationalistische Sicht, welche in hellenistischer Zeit zum ersten “Groß-Israel” der Geschichte führen wird (Höhepunkt unter Alexander Jannäus, 103-76), das zweite Werk eine kultisch-pazifistisch-humanistische Sicht, welche sich im Judentum zwar nicht mehrheitlich durchsetzen, aber dank seiner theologischen Prägnanz doch einen nie ganz verstummenden Einfluss ausüben wird.

#### 2.5. Das Projekt der “Priesterlichen Grundschrift” (P<sup>g</sup>)

Für die “vertikale Ökumene” scheint mir die Sicht der Priesterlichen Grundschrift von besonderer Aussagekraft zu sein. Diese Schrift sieht, wenn man sich der Auffassung von Thomas Pola (1995) und Eckart Otto

<sup>13</sup> Dazu siehe zuletzt Römer 2006.

<sup>14</sup> Zu meiner Sicht von P<sup>g</sup> siehe zuletzt de Pury 2007.



(1997) über ihren ursprünglichen Umfang anschließen kann, in der Errichtung einer Wohnstätte JHWHs auf Erden das eigentliche Ziel der Geschichte. Am Ende dieser Erzählung wird der *miškān* (Ex 25,9), bzw. der *miqdāš* (Ex 25,8) JHWHs provisorisch in der Sinaiwüste errichtet (Ex 24,6; 40,16. 17a.33b.34b). Dass dieser Tempel zum Schluss in Jerusalem seinen Platz finden (oder wiederfinden) soll, glaubt zweifelsohne auch P<sup>g</sup> (de Pury 2007: 126), aber es ist bemerkenswert, dass die Priesterschrift so wenig wie das Deuteronomium sich auf die definitive Ortslage des Tempels behaften lassen will: Das Axiom der Nicht-Erwähnung Jerusalems wird auch in der späteren Pentateuchüberlieferung streng respektiert. Dies bedeutet, dass für P<sup>g</sup> der Tempel nicht als das Wahrzeichen einer Hauptstadt oder eines etablierten Staatswesens – etwa als Symbol einer „geistigen Landesverteidigung“ – verstanden werden darf. Im Prinzip könnte der Tempel an einem beliebigen Ort gebaut werden! Wichtig ist einzig, dass Gottes Wohnstätte auf Erden von den Söhnen Israels unterhalten und bewahrt werde, denn ihnen allein hat Gott seinen ureigensten Namen, JHWH, kundgetan (Ex 6,2-8; vgl. Gen 17,18-19). Die Söhne Israels, worin sowohl die Judäer als auch die Nordisraeliten (Samaritaner) einbezogen sind<sup>15</sup>, sind JHWHs „Eigentum unter allen Völkern“, „Königreich von Priestern“ und „heiliges Volk“ (Ex 19,5-6), mit anderen Worten, sie sind der Menschheit Priester. In diesem Sinn scheint der ersehnte Tempel eher für die Menschheit als für die Juden selbst von Belang zu sein: Insofern er das Wohnen Gottes auf Erden überhaupt ermöglicht, verleiht er der gesamten Menschheit – und im besonderen dem von Kyros begründeten Vielvölkerreich – seine eigentliche „Existenzgarantie“. Was dann nach P<sup>g</sup> in diesem Tempel geschehen soll, und wie er im einzelnen funktionieren muss, können wir nicht wissen. Die ganze „priesterliche Gesetzgebung“, die uns in Ex 25–29\* (Anweisungen für den Bau des heiligen Zeltens und andere kultische Anordnungen), Ex 36–40\* (Ausführungsbericht der Zelterstellung), Lev 1–3 (Opferwesen), Lev 8–9\* (Priestertum) und Lev 11–16 (Reinheitsvorschriften) gegeben ist, ist wahrscheinlich erst bei der Installation des neuen Tempels unter Dareios II. (ab 522) dazu gekommen und gehört nicht zum ursprünglichen Bestand von P<sup>g</sup>. Es steht gar im Zweifel, ob P<sup>g</sup> die Wiederaufnahme des Opferkults wirklich in Betracht gezogen hat: Die auffällige und minutiös durchgehaltene Opferlosigkeit in seiner Darstellung der vormosaïschen Zeit könnte sehr wohl auch als eine prinzipielle Ablehnung des Tieropfers gedeutet werden (de Pury 2007: 127).

Im übrigen vertritt P<sup>g</sup> eine dezidiert universalistische, nicht-nationalistische Perspektive. Man hat oft beobachtet, dass P<sup>g</sup> auf eine gewaltsame Eroberung des Landes vollständig verzichtet. Die göttliche Zusicherung eines ewigen Siedlungsrechts (aber offensichtlich keines expliziten Herrschafts-

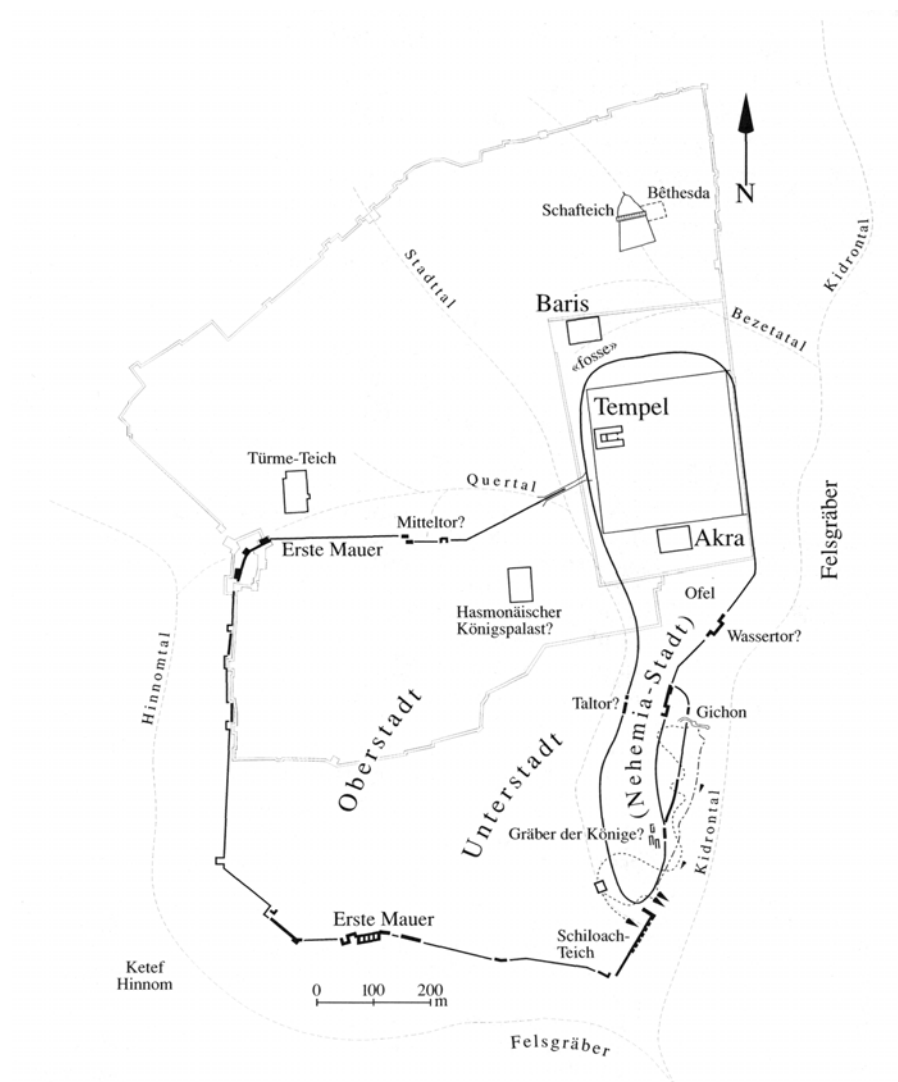
<sup>15</sup> Auch die Söhne Israels können sich nach P<sup>g</sup> in eine Mehrzahl von „Völkern“ und „Königtümern“ (*qəhal goyim* Gen 28,3) gliedern!

recht) im Lande Kanaan richtet sich nicht nur an die Söhne Israels, die in das Land “hineingeführt” werden sollen (Ex 6,4.8), sondern auch an die anderen Abrahamssöhne (sehr eindrücklich Gen 17,1-13), also besonders Ismael und Edom, die in ihm bereits ansässig sind. Sogar die nicht von Abraham abstammenden Söhne Hets werden weiterhin als willkommene Hausnachbarn vorausgesetzt, obwohl man ihre Töchter (im Unterschied zu den Töchtern Ismaels oder Edoms) nicht heiraten sollte (Gen 23; 26,34-35; 27,46; 28,1-9). In der Weltgeographie von P<sup>g</sup> (Gen 10,1-7.20.22-23.31-32) ist Kanaan die einzige Region, die Abkömmlinge von den drei Söhnen Noahs beherbergt (de Pury 2005; 2007: 116-117). Zugleich ist bereits in seiner Zeit für P<sup>g</sup> klar, dass die Söhne Israels längst nicht mehr bloß im Lande Kanaan ansässig, sondern über Teile der restlichen Welt verbreitet sind. Auch weit vom Tempel oder ohne Tempel kann jüdische Treue zu JHWH gewährleistet sein. Für P<sup>g</sup> gibt es keine “Heiden” oder “Falschgötter-Verehrer” mehr: Obwohl allein die Söhne Israels den einen Gott unter seinem Namen “JHWH” verehren können, und die weiteren Abrahamssöhne ihn als “El Shaddaj” bekennen, wissen sich dennoch alle Menschen “Elohim” (Gott!) verpflichtet (De Pury 2002; im Druck). Für P<sup>g</sup> entspricht somit die erdachte und vorerst auf einem entlegenen Berg inszenierte “Wohnstätte Gottes auf Erden” kaum einem Nationaltempel im herkömmlichen Sinn. Viel eher kann man sie als eine noch rein virtuelle theologische “Ikone” betrachten, durch die innerhalb von Gottes Schöpfung die Artikulation zwischen Gottes Menschheit und Gottes (ebenfalls weltweit zerstreuten) “Priester-Nation” gedacht und dargestellt werden kann.

Etwas kühn formuliert, könnte man sagen, dass unter den exilischen Versuchen, die Rolle Jerusalems und des Tempels als Bausteine des neu zu erdenkenden “Judentums” zu erweisen, die ursprüngliche Priesterschrift sich dadurch auszeichnet, dass sie hinsichtlich des Tempels zugleich seine Fundamentalität wie auch seine Virtualität begründet. Wie wir es im Hinblick auf die “vertikale Ökumene” und auf ein befriedetes Jerusalem feststellen werden, könnte es für das Judentum auch heute darum gehen, diese beiden in sich nicht so leicht zu vereinigenden Prinzipien – “Fundamentalität” und “Virtualität” – miteinander zu versöhnen!

## 2.6. Von der persischen bis zur ersten Phase der römischen Herrschaft

Wollte man die bewegte und fast sechs Jahrhunderte dauernde Zeit des “Zweiten Tempels” – von dem Wiederaufbau eines bescheidenen Gotteshauses auf dem Tempelplatz unter Dareios II. in den Jahren 520-515 bis zur Verwüstung des gigantischen herodianischen Tempelareals 70 n. Chr. – in ein paar Sätzen zusammenfassen, so müsste man versuchen, das Wechselspiel zwischen den zwei hauptsächlichen, aus der Exilszeit herkommenden Stoßrichtungen – DH und P<sup>g</sup> – zu beschreiben.



**Fig. 2** Perserzeitliches-hellenistisches/frühjüdisches Jerusalem (Küchler 2007: Abb. 627).

In der Linie von P<sup>g</sup> wird das entstandene Perserreich vom nachexilischen Judentum voll und ganz gutgeheißen. Wenn auch anfänglich noch mit dem Gedanken gespielt wird, etwa mit dem Davididen Serubbabel eine mit dem Perserreich verträgliche königliche Institution ins Leben zu rufen, bleibt doch unangefochten, dass die politische Autorität nunmehr direkt vom persischen Reich bestimmt wird und von ihr abhängig bleibt. Es wird auch nicht beanstandet, dass der nun restaurierte jüdische Bezirk, der ab 486 v. Chr. als formalisierte Provinz “Jehud” der Satrapie Transeuphratene

eingegliedert wird, flächenmäßig nur noch einen Bruchteil des vorexilischen Königreiches Juda ausmacht: eine winzige Provinz, die sich nur noch auf ca. 20 km im Umkreis von Jerusalem erstreckt und die sich in dieser engen Begrenzung auch weit über drei Jahrhunderte halten wird, bis zur Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Akzeptabel für die Betroffenen ist diese Entwicklung deshalb, weil sich ihr Interesse jetzt, ganz im Sinne von P<sup>g</sup>, auf den Tempel als der Wohnung Gottes auf Erden sowie auf die Konstituierung eines genealogisch verstandenen und rituell verpflichteten Judentums konzentriert. Obwohl der zadokidische Hohepriester kaum eine reale politische Macht ausübt, ist er von jetzt an die Referenzfigur. Bald tritt auch das Gemeindegesetz (die im 5. Jh. zum Abschluss kommenden Tora) neben oder gar an die Stelle der gewohnheitsrechtlichen Landesgesetze. Praktisch heißt das, dass der Jerusalemer Tempel nicht mehr der Tempel eines Staates oder einer geographisch definierten Bevölkerung sein kann, sondern zum Tempel einer Gemeinde wird, und zwar einer sowohl lokal präsenten als auch weltweit zerstreuten Gemeinde. Mit anderen Worten, Jerusalem wird nicht mehr als die Hauptstadt eines einstigen (oder ggf. eines zu restaurierenden) Königreiches gesehen, sondern eher als eine Art Vatikan: winziges Territorium, aber weltweite Relevanz! Die Verteidigung dieses Tempels geschieht nicht mehr durch Abwehr ausländischer Belagerer oder Bannung fremder Souveränitätssymbole, sondern durch Wahrung genealogischer Legitimität – Mischehen werden aufgelöst – und Beobachtung der überkommenen Reinheitsvorschriften.

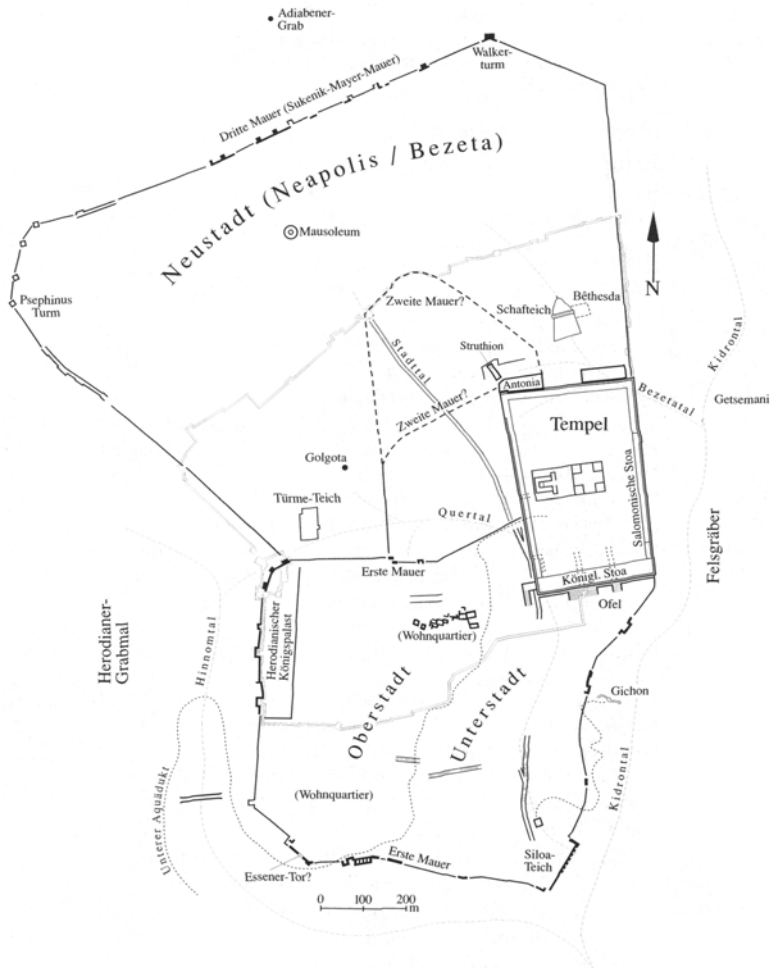
Probleme ergeben sich erst, als im zweiten vorchristlichen Jahrhundert gewisse Kreise der jüdischen Gemeinde mit Hilfe der nunmehr seleukidischen Reichsautorität den Versuch unternehmen, das Tempelwesen in Jerusalem zu "hellenisieren", d. h. zum Beispiel durch die Zufügung eines Gymnasiums der neuen Zeit anzupassen. Unter der Herrschaft von Antiochos IV. Epiphanes (175-164), der den Tempelberg im Jahre 169 erobert und plündert, um ihn dann 167 dem Kult von Zeus Olympios zu weihen, kommt es zum Aufstand der Makkabäer, Anhänger der traditionellen Toratreue. Dank indirekter römischer Unterstützung gelingt es Judas Makkabäus, den Tempel zurückzugewinnen und ihn 164, nach der Beseitigung des "Greuels der Verwüstung" (Dan 11,31; 12,11; 1Makk 1,54), neu zu weihen. Auf den ersten Blick scheint es, dass mit diesen spektakulären Ereignissen sich wieder das priesterschriftliche Tempelideal durchgesetzt hat: Nur ein von den "Söhnen Israels" betreuter und JHWH gewidmeter Tempel kann behaupten, die "Wohnung Gottes auf Erden" zu sein. Die folgenden Jahrzehnte bezeugen aber, dass die makkabäische Wende eher eine Rückkehr zum Staatstempel deuteronomistischer Prägung bedeutet. Ab der zweiten Generation hat sich die Familie der toratreuen Aufständischen nämlich in eine königliche Dynastie – die Dynastie der Hasmonäer – verwandelt: Die Ämter des "Fürsten" (*nasi*), bzw. – ab Alexander Jannaios (103-76) – des "Königs" (*mélék*) und des Hohepriesters fallen unter has-

monäischer Herrschaft in die gleiche Hand. Im Machtvakuum zwischen dem zerfallenden Seleukidenreich und der im Orient noch nicht ganz etablierten Macht Roms gelingt es den Hasmonäern, während einiger Jahrzehnte einen praktisch souveränen und expansiven jüdischen Staat aufzubauen, der sich allmählich die restlichen Gebiete Palästinas und Transjordanien einverleibt und sowohl die Idumäer im Süden als die Galiläer im Norden dem jüdischen Gesetz unterwirft. Dies ist in der Tat das einzige „Groß-Israel“, das es in der Geschichte gegeben hat, und die politischen Argumente, die aufgeworfen werden, um es zu verteidigen, sind bereits die selben, die auch heute wieder von den israelischen Nationalisten – mit Berufung auf eine verklarte und weit zurückliegende Vergangenheit – formuliert werden.<sup>16</sup>

Der Siegeszug des Pompeius im Jahr 63 markiert de facto das Ende des hasmonäischen Reiches und den Anbruch der römischen Herrschaft. Von nun an sollen die Hasmonäer nur noch Hohepriester sein können und nicht mehr König – so Hyrkanos II., Hohepriester von 63 bis 40. Im Prinzip bekommt der Tempel also seinen perserzeitlichen Status zurück. Bald wird aber die politische Macht von den Römern an die Dynastie des idumäischen – d. h. erst seit der Zeit Hyrkanos' I. (134-104) judaisierten – Antipaters und seiner Söhne verliehen. Ab 37 setzt sich Herodes, einer der Söhne Antipaters, auch in Jerusalem durch. Damit beginnt für Jerusalem und dem Tempel JHWHs die letzte große Periode ihrer „inner-jüdischen“ Geschichte. Nach langen Jahren intensiver Bautätigkeit in Jerusalem – Antonia-Festung, Theater, Amphitheater und Königspalast (am Ort der heutigen Zitadelle) – unternimmt Herodes im Jahre 20 einen vollständigen Neubau des Tempels auf einer künstlich massiv ausgeweiteten Plattform, welche die Dimensionen des Tempelbergs/Haram esh-Sharîf bis heute bestimmt. Nach seiner ersten Einweihung im Jahre 9 v. Chr. wird am herodianischen Tempel noch bis 64 n. Chr. weitergebaut, d. h. bis nur wenige Jahre vor seiner Zerstörung.

Welches Tempelideal stand hinter dem herodianischen Projekt? Einen Staats- oder Königstempel im vorexilischen oder im hasmonäischen Sinn konnte es innerhalb des römischen Reichs nicht mehr geben. Es ging also nicht um eine jüdisch-nationalistische Machtdemonstration. Auch wenn Herodes es mit den rituellen Erfordernissen für die Durchführung eines Tempelbaus sehr genau nahm, lag für ihn doch das Konzept einer welt-erhaltenden Wohnung Gottes auf Erden im Sinne von P<sup>s</sup> nicht mehr im Bereich der möglichen Motivationen, da sein Bauprogramm ja auch „heid-

<sup>16</sup> Simon Makkabäus lässt dem Gesandten Antiochos' VII., der ihm seine Eroberungen vorwirft, folgendermaßen antworten: „Wir haben kein fremdes Land besetzt und uns nichts angeeignet, was uns nicht gehörte, sondern wir haben nur das Erbe unserer Väter zurückgeholt, das unsere Feinde zu Unrecht vorübergehend an sich gerissen hatten. Wir nutzen nur die Gelegenheit und halten das Erbe unserer Väter fest!“ (1Makk 15,33-34).



**Fig. 3** Herodianisches Jerusalem (Küchler 2007: Abb. 628).

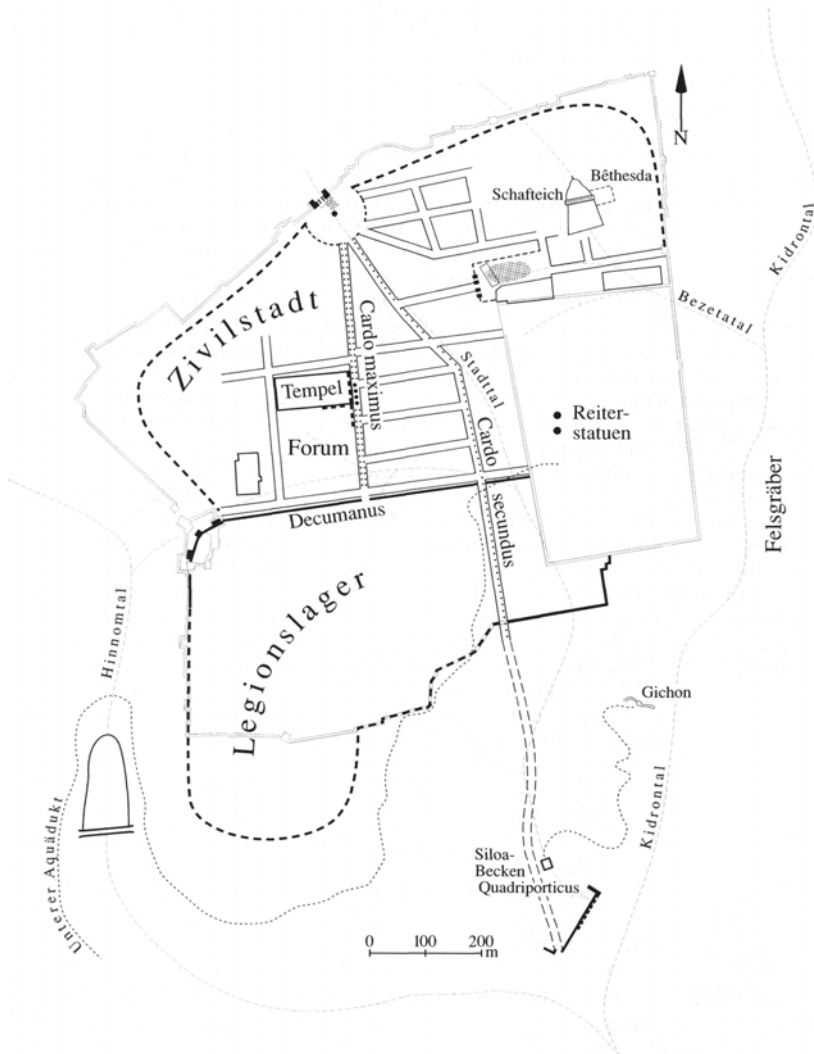
nische” Tempel wie den großen, Octavian (Augustus/Sebastos) gewidmeten Tempel in Samaria/Sebaste mit einschloss. Als Erklärung bleibt deshalb nur das politische Kalkül: In einem für architektonische Großleistungen seiner Teilhaber und Klienten sehr empfänglichen und konkurrenzbewussten Römischen Reich ging es darum, mit Glanzbauten für Prunk und Prestige zu sorgen. Schon in der Zeit des Augustus spielten die Juden und Anhänger der jüdischen Weltanschauung innerhalb und außerhalb des Reiches eine wichtige Rolle. Herodes unternahm es nun, ihnen einen “Prachtswatikan” zu bauen! Und die Wirkung auf den Betrachter blieb nicht aus, wie die Beschreibung eines Augenzeugen bei Josephus (De Bello Judaico V, 184-237, bes. 222f) zeigt. Wie aber steht es mit der Wirkung auf die jüdische Gemeinschaft in Palästina und in der restlichen Welt?

Wichtig im Hinblick auf die “vertikale Ökumene” ist es, sich bewusst zu werden, dass das antike Judentum auf die Entwicklung des Tempels in Jerusalem seit der hasmonäischen, besonders aber während der herodianischen Zeit gespalten und manchmal ambivalent reagiert hat. Die Meinungen der verschiedenen Parteien gingen weit auseinander. Essener und Pharisäer standen dem zeitgenössischen Tempelwesen entweder in totaler Ablehnung oder mit strenger Kritik gegenüber, und die Samaritaner lehnten den Jerusalemer Tempel sowieso ab. Auch das sich nach dem Untergang des Tempels konstituierende rabbinische Judentum validierte zwar die Legitimität des vergangenen Tempelwesens, hegte für Herodes und seine Prestigepolitik aber keinerlei Sympathien. Neben den Dissidenten gab es auch die sich in messianischen Kreisen rekrutierenden Aufständischen, die auf eine Konfrontationspolitik mit der Reichsmacht und ihrer lokalen Vertreter zusteuerten. Wie man weiß, haben die jüdischen Aufstände wesentlich dazu beigetragen, das Zerwürfnis mit Rom auf den Höhepunkt zu bringen und das katastrophale Ende des jüdischen Jerusalem heraufzubeschwören.

## 2.7. Das Ende des jüdischen Jerusalems und seine Folgen (70-325 n. Chr.)

Wie beim Ende des “Ersten Tempels” ist die Katastrophe in zwei Stößen erfolgt: Nach dem ersten jüdischen Krieg gegen Rom (66-70 n. Chr.) besiegelt – als Schlussakt einer langen, von Titus als General geleiteten Belagerung – die Zerstörung des herodianischen Tempels die 575-jährige Geschichte des “Zweiten Tempels”. Sechzig Jahre später wird der immer noch flackernde Wunschtraum eines eventuellen Wiederaufbaus des Tempels anlässlich eines Besuches des Kaisers Hadrian in Jerusalem 130 n. Chr. durch die Bekanntmachung eines Planes zur Gründung der Colonia Aelia Capitolina endgültig zunichte gemacht. Der folgende, von Bar Kochba geleitete zweite jüdische Aufstand gegen Rom endet mit der als Strafe konzipierten, definitiven Zerstörung der Stadt und mit der Neugründung der geplanten römischen Stadt. Den Juden wird das Wohnrecht in Jerusalem und in Judäa (nicht aber in Galiläa) entzogen.

Die Gründung Aelia Capitolinas durch Hadrian 135 n. Chr. versteht sich als radikaler Neubeginn: Der Boden wird gepflügt, die Stadt bekommt einen neuen Namen und neue Einwohner. Stadtmauern gibt es keine mehr (bis zu ihrem Wiederaufbau am Ende des 3. Jh.s). Der Stadtplan, der unter den Suks der heutigen Altstadt immer noch das Straßennetz bestimmt, gliedert sich nach dem Prinzip eines nord-südlichen *Cardo maximus* (*Suq Khân ez-Zeit*), in diesem Fall begleitet von einem *Cardo secundus* (dem bereits herodianischen *Tariq al-Wād*, entlang dem Stadttal), und eines west-östlichen *Decumanus* (Davidstraße und *Bâb es-Silsila*). Südlich des *Decumanus*, auf dem Südwest-Hügel wird das Lager der dort schon seit 70



**Fig. 4** Spät römisches Jerusalem (Küchler 2007: Abb. 629).

anwesenden 10. Legion (*Legio X Fretensis*) ausgebaut, während das eigentliche Stadtzentrum auf den Nordwest-Hügel, d. h. in die unmittelbare Nähe des Schnittpunktes zwischen *Cardo maximus* und *Decumanus*, verlegt wird. In diesem Sektor werden auch die römischen Tempelanlagen und das Forum gebaut. Der Tempelberg hingegen bleibt eine Art *terrain vague* und Ruinenfeld. Es ist heute klar geworden, dass der von Hadrian gebaute Tempel für Jupiter Capitolinus *nicht* auf dem Tempelberg seinen Platz fand, wie man nach einem missverstandenen Bericht von Dio Cassius lange geglaubt hat, sondern mit den anderen der Kapitulinischen Trias gewidme-



ten Tempelanlagen im neuen Stadtzentrum auf dem Nordwest-Hügel eingerichtet wurde. Für den alten Tempelberg sind lediglich zwei kaiserliche Reiterstatuen bezeugt, deren einzige Funktion es zweifellos war, in diesem Ruinenfeld den militärischen Sieg über das zerstörte jüdische Jerusalem zu versinnbildlichen (vgl. Küchler 2007: 143f).

Die Umsiedlung des Stadtzentrums vom Nordost-Hügel auf den Nordwest-Hügel muss im Hinblick auf die "vertikale Ökumene" als der gravierendste Bruch in der Geschichte Jerusalems angesehen werden. Dass der altehrwürdige Tempelberg nicht wieder in ein urbanistisches oder architektonisches Projekt einbezogen worden ist, dass eine so privilegierte und traditionsgeladene Stätte einfach zu einem *terrain vague* und einer Schutthalde degradiert wurde, kann nur absichtlich erfolgt sein und erklärt sich durch den erbitterten Willen, aus der alten Tempelanlage, die bis zu ihrem Untergang die ganze Welt fasziniert hatte, ein entsprechend bestürzendes Mahnmahl an die unwiderstehliche Macht Roms und an die nunmehr besiegte Religion zu errichten. Der Tempelberg wurde also zu einer "Demonstrationsruine". Man muss sich die Situation vorstellen: Vom leicht höher gelegenen Nordwest-Hügel (dem Ort der heutigen Grabeskirche) konnte man den Blick auf das weniger als 500 m entfernte Ruinenfeld richten und sich, jeden Tag, die geschichtliche Totalwende vergegenwärtigen. In späteren Jahrhunderten wurde für Christen und Juden dann (mit verschiedenen Interpretationen) auch der im Osten gelegene Ölberg ein privilegierter Blickpunkt über das desolote Ende des jüdischen Tempels (vgl. Küchler 2007: 800-807).

## 2.8. Das byzantinische Jerusalem

Im Jahre 313, unter Kaiser Konstantin, wird das Christentum *religio licita* im Römischen Reich, und bereits 325 wird Jerusalem unter dem Einfluss von Königin Helena, der Mutter Konstantins, offiziell christlich. Das Forum des Hadrian wird aufgebrochen, und an der Stelle der römischen Tempel entsteht die Grabes- bzw. Auferstehungskirche, eine imponierende Basilika, deren Rotunde mit seiner großen Kuppel bis heute besteht. Gewiss ist diese Basilika in den Augen der Christen nur dadurch legitimiert, dass sie sowohl das (mutmaßliche) Grab des Auferstandenen als auch Golgotha, die Kreuzigungsstätte, beherbergt und somit die Passion Christi als Fundament des christlichen Welt- und Geschichtsverständnis in sich aufnimmt. Gewiss betrachtet das Neue Testament Christus als den neuen Tempel (Joh 2,18-22). Und dennoch kann es kaum ein Zufall sein, dass die Kirche ausgerechnet an demjenigen Ort ihre heiligste Stätte errichtet, wo zuvor das römische Jerusalem sein kapitolinisches Tempelareal hatte. Indem die Kirche den Nordwest-Hügel als ihr theologisches Zentrum wählt, bekundet sie unmissverständlich, dass sie sich eher in der Nachfolge des Römischen Reiches betrachtet als in derjenigen des alten salomonischen

Tempels. Ganz klar ist auch, dass die Kirche sich der hadrianischen Sicht über das Judentum als einer besiegten und unterlegenen Religion anschließt. Deshalb wundert es nicht, dass der alte Tempelberg im christlichen Jerusalem seine Funktion als Zerstörungszone und Demonstrationsruine für weitere drei Jahrhunderte fortsetzen wird. Nur während zweier kurzer Zwischenspiele hätte die Geschichte einen anderen Verlauf nehmen können: 360-363 n. Chr. versucht Kaiser Julian Apostata die Christianisierung des Reichs rückgängig zu machen und schlägt den Juden vor, auf dem Tempelberg den salomonischen Tempel wiederaufzubauen. Und in den Jahren 614-618 n. Chr. sind es die sassanidischen Perser, die Jerusalem vorübergehend erobern und den Plan hegen, den Juden die Herrschaft zu übergeben und den Wiederaufbau des Tempels zu gestatten. 628 wird Jerusalem aber vom byzantinischen Kaiser Heraklius zurückerobert, und so ist es schließlich ein wieder ganz christliches Jerusalem, das zehn Jahre später den muslimischen Arabern in die Hände fällt.

## 2.9. Das frühislamische Jerusalem

Im Jahre 638 unterwirft sich das byzantinische Jerusalem den Generälen des Kalifen 'Omar (634-644), dem Gründer der omaijadischen Dynastie. Die Legende berichtet ausführlich über die Begegnung des Patriarchen Sophronius mit dem Kalifen. 'Omar verzichtet auf die Einladung, in der Grabeskirche zu beten, und überlässt alle christlichen Kirchen den Christen. Er beschließt hingegen, das geistige Zentrum des entstehenden Islams auf dem alten, seit bald sechs Jahrhunderten von den Römern und Christen vernachlässigten Tempelberg zu errichten, weil er weiß, dass dort vor Urzeiten der glorreiche Tempel Salomos stand. Nach der Legende betreten er und Sophronius die verlassene Stätte, indem sie durch ein zerfallenes Tor schlüpfen. Sobald 'Omar den traurigen Zustand des Ortes entdeckt, greift er entrüstet zur Schaufel und beginnt, den Schutt wegzuräumen. Die Legende entspricht zwar nicht den historischen Tatsachen, da 'Omar an der Eroberung der Stadt nicht persönlich teilgenommen hat, aber sie gibt dennoch recht zutreffend den Geist an, in dem die ersten Moslems Jerusalem und seine Traditionen angegangen haben. Ihre Absicht war es nicht, einen jüdischen heiligen Ort zu usurpieren, Im Gegenteil, sie wähten, einer jahrhundertalten Verachtung und einem flagranten Unrecht endlich Einhalt zu gebieten und den Tempelberg wieder zu Ehren zu bringen. In dieser Meinung wurden sie auch von repräsentativen Figuren des zeitgenössischen Judentum unterstützt.<sup>17</sup> Von einigen jüdischen Stimmen wurden die

<sup>17</sup> Max Küchler hat in seinem an einer Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaften am 3. Dezember 2007 in Fribourg gehaltenen Vortrag einige Quellen genannt, darunter Rabbi Schimeon Bar Jochai (um 644 n. Chr.), der in 'Omar einen "Freund Israels" sieht, von dem man erwartete, dass er auf dem Tempelberg die "Stätte der Anbetung" wieder errichte.

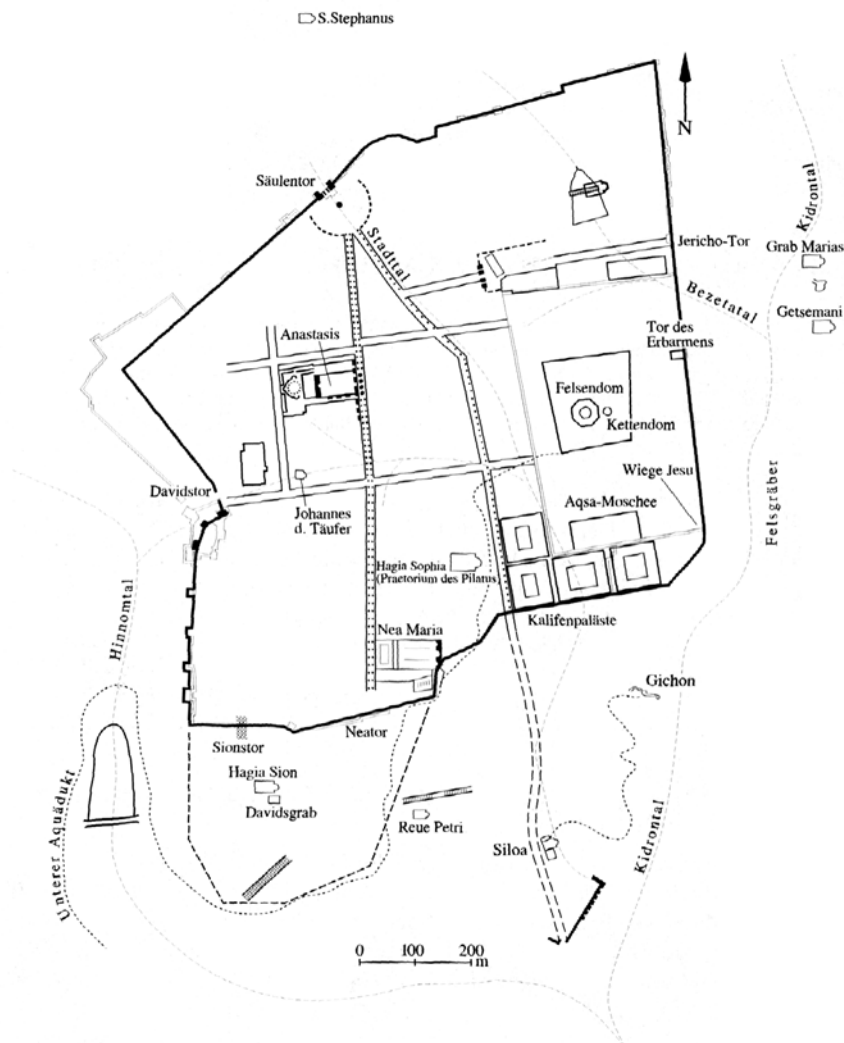


Fig. 5 Omayjadisch/fatimidisches Jerusalem (Küchler 2007: Abb. 631).

Moslems sogar als Vorboten des Messias angesehen. Der Wille der Araber war es aber hauptsächlich, den Einen Gott gegen die christliche Gottesauffassung zu verteidigen, wie es die Inschriften innerhalb des Felsendomes sechzig Jahre nach ‘Omar noch bezeugen.<sup>18</sup> Im Blick auf die “vertikale

<sup>18</sup> Die an der Außenseite des oktogonalen Stützkranses des Felsendoms angebrachten und durch das Kolophon auf das Jahr AH 72 (d. h. 691/92 n. Chr.) datierten Inschriften zeugen von einer intensiven Auseinandersetzung mit der christlichen Doktrin. Siehe z. B.: I. “Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Versöhnenden. Es ist kein Gott außer Gott allein. Er hat keinen Teilhaber. Sag: ‘Er ist Gott, ein Einziger, ein Gott der Vollendung, der weder gezeugt hat noch gezeugt worden ist. Und keiner kann sich mit ihm messen.

Ökumene“ ist es ganz klar, dass sich auf dem Haram ash-Sharîf der Islam vom Christentum abgrenzt und sich in diesem Sinn implizit auf die Seite des Judentum stellt. Bald nach der omaijadischen Eroberung wurden jüdische Einwohner wieder in Jerusalem zugelassen. Die erste Moschee el-Aqsa (aus Holz) wurde noch unter dem Kalifat ‘Omars vor 644 erbaut, die zweite (in ihrer Substanz heute noch bestehende, aber stark reduzierte) Moschee el-Aqsa sowie der Felsendom unter dem Kalifen ‘Abd al-Malik (685-705). Die Kuppel des Felsendoms war von Anfang an als eine islamische Antwort auf die ca. 600 m westlich gelegene Kuppel der konstantinischen Grabeskirche gedacht.

## 2.10. Das Jerusalem der Kreuzfahrer

Im Jahre 1099 wird Jerusalem von den Kreuzfahrern aus dem westlichen Europa erobert. Das darauf folgende Massaker an den Moslems und den Juden übertrifft an Schrecklichem fast alles bis dahin in Jerusalem Erlebte, und die Eroberer selbst sind schließlich ob ihrer Raserei bestürzt. Während die Moslems sich bis dahin keiner christlichen Kirche bemächtigt hatten, beschlagnahmten die Kreuzfahrer nun alle Moscheen. Godefroi de Bouillon macht aus der Moschee el-Aqsa seine königliche Residenz und verwandelt den Felsendom in eine Kirche (*Templum Domini*). Deshalb wird Saladin, nach der Rückeroberung der Stadt 1187, die christlichen Ritter zwingen, auf dem Haram dem Sturz des von ihnen 88 Jahre früher auf die Kuppel des Felsendoms aufgesetzten Kreuzes und dem erneuten Hochziehen des islamischen Halbmondes beizuwohnen. Und das beinahe fünf Jahrhunderte früher eingeläutete Vis-à-vis der beiden Kuppeln – sowohl in der Toleranz der Menschen als auch in der Unvereinbarkeit der theologischen Lehren – konnte wieder ihren Lauf nehmen.

In der “vertikalen Ökumene” geht es, wie wir es gesehen haben, um intime Gräben und um (scheinbar) unheilbare Risse. Man könnte behaupten, dass einer der tiefsten Risse, der die Menschheitsgeschichte bis heute kennzeichnet sich durch das unscheinbare und vom bloßen Auge kaum sichtbare Tälchen zieht, das in der Jerusalemer Altstadt den Nordwest- vom Nordost-Hügel trennt. Es ist wie wenn West und Ost durch dieses sog. Stadttal in

---

Muhammad ist der Gesandte Gottes. Möge Gott der Herr ihn Segnen.” Oder auf der Innenseite des Stützkranses die Inschrift b: “(...) Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus außer der Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria ist (nicht Gottes Sohn. Er ist) nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, dass er in einem) drei (sei)! Hört auf (solches zu sagen! Das ist) besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! Er ist darüber erhaben, ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachverwalter. Christus wird es nicht verschmähen, ein (bloßer) Diener Gottes zu sein, auch nicht die (Gott) nahestehenden Engel (...).” Siehe Grabar & Nuseibeh 1997: 74-135; Küchler 2007: 247f.

einem auf ewig unlösbaren Konflikt verstrickt wären: Rom in seinem Gegenüber mit dem dem jüdischen Jerusalem, das Christentum in seinem Verhältnis zum Judentum und zum Islam, Westjerusalem in konfliktuellen Nebeneinander mit Ostjerusalem... Deshalb erneut die Frage: "Clash of civilizations" oder "Tanz der Liturgien"?

### 3. Schlussüberlegungen

Was lehrt uns dieser Blick auf die nunmehr viertausendjährige Geschichte Jerusalems? Manche Beobachter werden darin nur enttäuschte Hoffnungen, Gewalttaten, und immer wiederkehrende Zerstörungen vernehmen und infolgedessen auch die Nützlichkeit einer solchen Geschichtsbetrachtung in Frage stellen, es sei denn, man stelle sie in den Dienst einer desperaten, kämpferischen "Clash of civilizations"-Ideologie. Gerade in ihrer Unerbittlichkeit könnte diese Geschichte sich aber auch als eine Quelle des erwachenden gegenseitigen Verständnisses und infolgedessen der Hoffnung erweisen. Denn die anfänglich naiv und sentimental anmutende Hoffnung auf ein "versöhntes" Jerusalem kann auch von der Geschichte her argumentiert werden und "rational", ja "interessenorientiert" sich begründen und aufbauen lassen. Dabei geht es freilich nicht um eine vorgetäuschte, "gespielte" Versöhnung. Erhofft wird eine reale, in der Tiefe des neuen Bewusstsein verankerte Versöhnung, welche also die historischen Gegebenheiten nicht nur in ihr Denken einbezieht, sondern sie auch "theologisch" validieren kann. Ein theologisch versöhntes Jerusalem ist aber vor allem ein Jerusalem ohne "besiegte Religion"!

Ich möchte diese Perspektive mit sechs Schlussbemerkungen etwas weiter entwickeln:

1. Das "Glück" der Juden ist es, dass der Kultplatz des Osthügels von den Moslems und nicht von den Christen vereinnahmt worden ist. Die Kluft zwischen Judentum und Christentum ist, wie man weiß, viel "intimer", und deshalb theologisch viel unversöhnlicher, als die Kluft zwischen Islam und Judentum. Es ist also für das Judentum – wie für alle beteiligten Gemeinschaften – ein Glück, dass sich die Christen in der byzantinischen Zeit *nicht* für den Tempelplatz interessiert haben. Dass der Islam, in der Überzeugung, die Ehre des von den Christen vernachlässigten, altherwürdigen Kultplatzes wiederherzustellen, den Osthügel in Besitz genommen hat, darf und kann also vom Judentum weder als eine Geste der Verachtung noch als eine Profanierung betrachtet werden. Die Moslems sind, wie die Juden, strikte Monotheisten, und sie beobachten einige der gleichen Basisverbote wie die Juden.<sup>19</sup> Der Islam entspricht in seinen Hauptzügen der

<sup>19</sup> Sehr wichtig für das nachbarliche Zusammenleben von Juden und Moslems ist seit jeher das gemeinsame Verbot des Schweinefleisches und die gemeinsame Rückerstattung des Blutes bei der Schlachtung der Tiere.

Idealreligion, die sich die Juden gemäß Gen 9,1-17 für die restliche Menschheit ausgedacht haben. Ein Glück ist es auch, dass der Haram ash-Sharîf – in diesem Fall wie die Grabeskirche – nicht einen Tempel in antiken Sinn darstellt oder beherbergt. Es werden keine Opfer dargebracht, und das kultische Geschehen beruht ausschließlich aus Gedenken und Gebetsliturgie. Die Betreuung des ehemaligen Tempelberges durch den Islam stellt also für Juden und Christen die absolut beste Garantie dar, dass dieser sowohl historisch wie auch theologisch unvergleichliche Ort nicht nur in seiner Gesamtheit erhalten bleibt, sondern auch seinem Wesen und seiner “Berufung” nachkommt. Stellen wir uns vor, es wäre ein “heidnischer” Tempel, ein christlicher Petersdom, oder gar, wenn sich das *terrain vague* um nochmals anderthalb Jahrtausende verlängert hätte, ein amerikanisches Luxushotel auf dem Areal errichtet worden: Wie unerträglich wäre die Lage – für alle!

2. Die Tatsache, dass sich das Jerusalemer Tempelareal in den Händen einer nicht-jüdischen, aber das Judentum respektierenden – religiösen Gemeinschaft befindet, hat außerdem den Vorteil – falls ein Nicht-Jude in dieser Angelegenheit eine Meinung äußern darf –, dass sie das Judentum davon dispensiert, sich die Frage eines eventuellen Wiederaufbaus des von Titus zerstörten Tempels und einer Wiederaufnahme des vor bald 2000 Jahren unterbrochenen Opferkults zu stellen. Jüdische Denker verschiedenster Richtungen haben diese Erkenntnis zu Wort gebracht und gewarnt: Schon die bloße Möglichkeit, einen solchen Wiederaufbau in Erwägung zu ziehen, würde das jüdische Selbstverständnis und damit das Judentum selbst in seine schlimmste Krise stürzen seit der Zeit von Titus und Hadrian. Eine solche Möglichkeit wäre freilich gegeben und würde sich sogar aufdrängen, wenn der Tempelplatz auch nach der arabischen Eroberung ein *terrain vague* geblieben wäre. Eine Existenzkrise wäre es deshalb, weil das, was im Judentum das Eigenartigste, das Unersetzlichste, ja das Einzigartige, darstellt, gerade während der beiden Geschichtsperioden sich durchgesetzt hat, in denen der Tempel nicht in Funktion war, und weil infolgedessen nur ein Judentum ohne Tempel in der jüdischen Gemeinschaft wirklich konsensfähig ist. Und dennoch lässt sich der Tempel aus der jüdischen Geschichte nicht einfach wegdenken. Insofern spielt die seit dem ausgehenden Mittelalter von den Juden verehrte “Klagemauer” eine wichtige Rolle. Dank diesem Relikt der Westmauer des herodianischen Tempelbezirks kann die jüdische Gemeinschaft gewissermaßen in Tuchfühlung mit dem verschwundenen Tempel verbleiben, ohne aber den heiligen Bezirk selbst in ihren Besitz oder in ihre Verantwortung nehmen zu müssen. Die Orientierung, die Treue zu diesem “virtuellen” Zentrum, zur Einwohnung Gottes auf Erden ist eine Komponente dessen, was über 25 Jahrhunderte lang jüdische Frömmigkeit strukturiert und begleitet hat.

3. Für die pragmatischen Politiker – seien sie Israeli oder Palästinenser – spielen die eben angebrachten Überlegungen bestimmt keine große Rolle,

denn für sie ist es ohnehin klar, dass der *religiöse* Status sowohl des *Haram ash-Sharif* wie des *Kotel hamma'aravi* unantastbar ist – es sei denn, man wolle einen Weltkrieg heraufbeschwören! Die moderaten – und sogar die weniger moderaten – Religionsvertreter werden sich in den meisten Fällen, wenn auch etwas verärgert, den Erfordernissen der Realpolitik fügen und ihre allfälligen Restaurationsträume auf eine fernab liegende Zukunft übertragen. Die eigentliche Frage aber ist die folgende: Wäre es für die Anhänger und die Verantwortlichen der jüdischen, der christlichen und der moslemischen Gemeinschaften nicht Zeit, den Schritt vom Stadium der Pragmatik und der Resignation in das Stadium der Legitimität, der dankbaren Anerkennung, ja der gegenseitigen Segnung zu wagen? Vor ein paar Jahren habe ich einmal in einer kleinen Genfer interreligiösen Arbeitsgruppe, die von Großrabbiner Marc Raphaël Guedj gegründet und mit großem Einfühlungsvermögen geleitet wird, den (nur halb scherzhaften) Vorschlag gemacht, man sollte doch dem Großrabbinat Israels die Idee nahelegen, einen neuen Segensspruch in den Siddur aufzunehmen, der etwa folgenden Wortlaut haben könnte: „Gesegnet seist Du, Herr unser Gott, König der Welt, der Du den Berg des Hauses den Söhnen Ismaels (traditionelle Bezeichnung der Moslems) und nicht den Söhnen Edoms (traditionelle Bezeichnung der Christen) anvertraut hast!“ Guedj, der politisch überaus moderat ist und sich auch 2003 mutig für die „Initiative de Genève“ eingesetzt hatte, reagierte doch ein bisschen aufgebracht auf meinen Vorstoß: „Also *das* könnt ihr von uns nicht verlangen! Der Verlust des Tempels ist ein Tag der Trauer und muss eine Trauer bleiben!“ Ich war ob meiner Dreistigkeit etwas erschüttert, habe dann lange darüber nachgedacht und das Problem mit Marc Raphaël Guedj auch öfters besprochen. Momente der Trauer spielen in all unseren religiösen Traditionen eine wichtige, ja konstitutive Rolle, und es wäre völlig abwegig, diese Trauer aus unserem kollektiven Bewusstsein verbannen zu wollen. Im Rahmen der „vertikalen Ökumene“ ist das Problem natürlich, dass das betrauerte Leid gerade vom jeweiligen Partner innerhalb dieser Ökumene verursacht worden ist oder ihm zur Last gelegt wird. Bevor von Versöhnung oder gegenseitiger Segnung die Rede sein kann, ist es also für jeden der Gesprächspartner wichtig, auch die Trauer der anderen Partner zur Kenntnis zu nehmen und gewissermaßen zu verinnerlichen.

4. Die Wünschbarkeit und die Tragweite einer möglichen gegenseitigen Legitimierung der Partner sollte man aber auf keinen Fall unterschätzen oder belächeln. Dies würde heißen, dass die Position des Islams auf dem Haram zum ersten Mal nicht mehr bloß *toleriert* würde – wie es die politische Pragmatik fordert – sondern von den anderen Partnern theologisch *validiert* würde. Die Moslems wären dann ihrerseits wieder in der Lage, ihren Haram auch als den Ort des urzeitlichen Abrahamsopfer und des verschwundenen salomonischen Tempels zu ehren, was er für den Gründerka-

lifen ‘Omar fraglos war, und nicht bloß als die Spur des *mi‘rāğ*<sup>20</sup> des Propheten. Für die Christen in ihrer altehrwürdigen Basilika auf dem West-Hügel, wäre es Zeit, in dem bald 13 Jahrhunderte währenden Dialog zwischen der konstantinischen und der omaijadischen Kuppel nicht mehr bloß das bittere Streitgespräch zweier rivalisierender und vermeintlich unvereinbarer Gotteslehren zu vernehmen, sondern diese beiden Stimmen auch als den Chor zu erleben, der das aus dem dazwischen liegenden Tälchen, der Klagemauer entlang, seit Jahrhunderten aufsteigende Gebet des älteren Bruders nicht nur umrahmt und begleitet, sondern im tiefsten Sinne integriert. Wenn wir uns die aus der biblischen Wurzel erwachsene Familie vor Augen halten, so sehen wir die drei “Brüder” immer noch in der Kleinstadt Jerusalem als Nachbarn wohnen. Wie wir es gesehen haben, hat es die Geschichte so gebracht: Der jüngere Sohn hat sich den Westhügel angeeignet, weil in seiner Sicht von diesem Hügel aus die Weltgeschichte neu angefangen hat; der jüngste Sohn hat den von den Römern und Christen verachteten Ost-Hügel rehabilitiert, weil er von hier aus die in seinen Augen einzig wahre Gotteslehre in die Welt strahlen lassen wollte (vor der Verlegung der *qiblah* nach Mekka), und so verblieb dem älteren Sohn nur die Lücke zwischen beiden Hügeln. Grund zur Trauer? Vielleicht. Aber auch Grund zur Freude und zur Versöhnung. Denn es erweist sich immer mehr, dass ohne den älteren Sohn, ohne das jüdische Gebet vor der Klagemauer, die Familie auseinanderbricht, denn die Versöhnung zwischen Christentum und Islam geht notwendigerweise über die Versöhnung beider mit dem Judentum.

5. Für das Judentum ist das Problem noch ein anderes. Von seinem traditionellen Selbstverständnis her, kann der ältere Bruder wännen, ohne die beiden jüngeren Brüder auszukommen: Manche Juden betrachten Christen und Moslems als illegitime Erben des Judentums, wenn nicht gar als dessen “Usurpatoren” oder “Hausbesetzer”. Und wenn man sich der tragischen und in der christlichen Welt (kaum aber in der islamischen Welt) über Jahrhunderte hinweg immer wieder aufkommenden Judenverfolgung gewahr wird – bis hin zu der an Abscheu alles nur Denkbare in den Schatten stellenden Schoah der Hitlerzeit –, kann man natürlich für diese Haltung nur Verständnis aufbringen. Dennoch sollte man, meine ich, auch auf jüdischer Seite sich fragen, wie sich das Judentum ohne den “Resonanzkasten” des Christentums und des Islams entwickelt hätte. Entweder wäre es – wie etwa die Religion der Drusen oder der Sikhs – eine Volks- und Gemeinschaftsreligion geblieben, und kaum jemand in der restlichen Welt würde heute zu Gestalten wie Abraham, Moses, oder Salomo irgend einen normativen Bezug haben oder auch nur ihre Namen kennen. Oder aber, das Judentum wäre, in einer vielleicht etwas anderen Akzentuierung, selbst zur Weltreligion geworden. Für den Historiker spricht vieles dafür, dass inner-

<sup>20</sup> Damit wird die in der 17. Sure evozierte nächtliche “Auffahrt” des Propheten Muhammad von der *masğid al-‘aqla* (der “entfernten Moschee”, traditionell mit dem Jerusalemer Haram identifiziert) in den Siebten Himmel bezeichnet.



halb des antiken Judentums in der hellenistisch-römischen Zeit gerade eine solche Entwicklung ihren Anlauf genommen hatte und jedenfalls bis zu den tragischen Brüchen mit Rom zwischen 70 und 135 n. Chr. und der Konsolidierung des rabbinischen Judentums anhielt. Nicolas de Lange hat die Zahl der Juden in der Mitte des 1. Jh. n. Chr. – verteilt zwischen dem Römischen und dem Parthischen Reich – auf über 8 Millionen geschätzt.<sup>21</sup> Diese Zahlen lassen sich nicht einfach mit dem natürlichen Wachstum der Nachkommen der im 6. Jh. v. Chr. von den Babyloniern exilierten Judäer erklären, sondern zeugen von der großen Attraktivität des Judentums als weltanschauliche Alternative zu den traditionellen Religionen in der antiken Welt. Auch ohne aktives Missionieren seitens der jüdischen Gemeinden muss man mit einem Andrang beachtlicher Bevölkerungsteile zum Judentum oder zu einer jüdisch inspirierten Religionsform rechnen, und diese Bewegung hat sich offensichtlich in gewissen Randgebieten bis in die Spätantike fortgesetzt. Nach Christian Robin scheint z. B. Arabien ab dem 4. Jh. n. Chr. bis zur Verbreitung des Islams mehrheitlich judaisiert gewesen zu sein.<sup>22</sup> Obwohl also nach den erwähnten Katastrophen das rabbinische Judentum ab dem 2. Jh. n. Chr. die Oberhand gewann und eine dezidiert andere Richtung einschlug, indem es sich fortan als strikte Gemeinschaftsreligion verstand, kann vor diesem Hintergrund vielleicht auch das Judentum sich der von der „vertikalen Ökumene“ gestellten Frage nach der „Legimität“ der anderen „Brüder“ nicht einfach entziehen.

6. Und schließlich: Wäre es nicht auch Zeit, den Haram ash-sharîf als solchen in seiner unvergänglichen Schönheit und seiner eigenartigen Ausstrahlung in den Blick zu bekommen? Der Haram, mit seinen verträumten Hainen und beschatteten Vorhöfen, lässt uns noch etwas vom Charme der alten semitischen Heiligtümern erahnen. Der Felsendom in seiner stillen Pracht und seiner fast fragilen Anmut, umringt von zierlichen Arkaden und kleineren Kuppelbauten, die heute siebenschiffige (aber ursprünglich fünfzehnschiffige) Moschee el-Aqsa in ihrer scheinbar unbegrenzten Aufnahmebereitschaft, die Westseite des Harams geziert mit den abwechslungsreichen und doch sich wunderbar ergänzenden mittelalterlichen Fassaden des Innenhofes, all dies spricht vom Geist der frühen islamischen Architektur,

<sup>21</sup> Ca. 2 Millionen in Judäa, mehr als eine Million je in Ägypten, Syrien, Kleinasien und Babylonien, weitere große Gemeinschaften im restlichen Parthischen Reich, auf der Nordküste des Schwarzen Meeres, in Arabien, auf der kyrenäischen Küste, in Griechenland und in Italien (vgl. de Lange 1984: 25). Falls diese Schätzungen ungefähr das Richtige treffen, stellten die Juden im 1. Jh. n. Chr. fast 5% der auf 170 Millionen geschätzten Weltbevölkerung dar. Heute, mit ca. 15 Millionen, sind sie nur noch etwa 0,25% der auf 6 Milliarden Menschen geschätzten Weltbevölkerung.

<sup>22</sup> Siehe Robin 1991, 2000. In einem, am 21. Oktober 2006 an einer Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaften in Zürich gehaltenen Vortrag („Du polythéisme à un Dieu unique en Arabie méridionale“) machte Prof. Robin auf das umfangreiche, noch kaum publizierte epigraphische Material aus dieser Zeit aufmerksam.

von der Kunst der byzantinischen Handwerker und von einer Spiritualität, die sich auf das ihr Wesentlichste und Innerste konzentriert. Kein Gigantismus, keine Spur von Anmaßung, kein Hauch von Triumphalismus!

Sowohl was seine historische Langlebigkeit als auch seine sich nie erschöpfende Anziehungskraft betrifft, hat der Haram ash-Sharîf auf dieser Welt nur wenig Konkurrenten. Als die großen Kathedralen Europas gebaut wurden, waren die beiden omaijadischen Moscheen des Harams bereits ein halbes Jahrtausend alt. Ist es für uns jüdische und christliche Zeitgenossen zu viel verlangt, uns ob dieses unverhoffte Geschenk der Geschichte zu freuen, und unsere Freude und unsere Dankbarkeit endlich auch laut und offen in alle Welt kundzutun? Nur wenn wir alle dazu bereit sind, wird die "vertikale Ökumene" ihre Früchte tragen und das altehrwürdige Jerusalem, nachdem es auch den Weg zu einer gerechten und für alle Beteiligten tragbaren politischen Lösung gefunden hat, zu einer mit sich selber versöhnten Stadt werden – vielleicht zum ersten Mal in seiner Geschichte.

Dass solche oder noch anders gelagerte Überlegungen heute und in den kommenden Jahren sich fortsetzen und intensivieren lassen, ist zu einem nicht unwesentlichen Teil der wissenschaftlichen Arbeit von Othmar Keel, Max Küchler und einiger anderer Kollegen zu verdanken. Zu seinem siebenzigsten Geburtstag möchte ich Othmar Keel (und seiner Frau Hildi) – Jahrzehnte nach unseren ersten Jerusalemer Spaziergängen – meine innigsten Wünsche für den eigentlich erst angebrochenen Weg mitgeben, ihm gegenüber aber auch meiner tiefen Dankbarkeit Ausdruck geben.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Ben-Zvi, Ehud, 1996, "Prelude to a Reconstruction of the Historical Manassic Judah": *Biblische Notizen* 81, 31-44.
- Finkelstein, Israel, 1994, "The Archaeology of the Days of Manasseh", in: Michael D. Coogan, J. Cheryl Exum & Lawrence E. Stager (ed.), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, KY, 169-187.
- Grabar, Oleg & Nuseibeh, Saïd, 1997, *Le Dôme du Rocher, Joyau de Jérusalem*, Paris.
- Gruen, E. S., 1997, "The Origin and Objectives of Onias' Temple": *Scripta Classica Israelitica* 16, 47-70.
- Keel, Othmar, 1999, "L'héritage cananéen de Jérusalem": *Le monde de la Bible* n° 122, 11-17.
- Keel, Othmar, 2000, "Das kanaanäische Jerusalem und sein Nachwirken. Versuch, ein dominierendes Bild zu dekonstruieren und ein neues zu umreißen": *Welt und Umwelt der Bibel* 16, 7-14.
- Keel, Othmar, 2002a, *Kanaan, Israel, Christentum. Plädoyer für eine 'vertikale' Ökumene* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 2001), Münster i. W.
- Keel, Othmar, 2002b, "Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempel", in: Ders. &

- Erich Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Quaestiones Disputatae 191), Freiburg i. Br., 9-23.
- Keel, Othmar, 2005, "Müssen die monotheistischen Religionen ihre 'Biographien' neu schreiben?", Preisrede zur Verleihung des Marcel-Benoist-Preises 2005, Bern.
- Keel, Othmar, 2007, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel IV/1), Göttingen.
- Knudtzon, J. A. (Hg.), 1915, *Die El-Amarna-Tafeln. Mit Einleitung und Erläuterungen*, 2 Bde. (Vorderasiatische Bibliothek), Leipzig; Neudruck Aalen 1964.
- de Lange, Nicolas, 1984, *Atlas of the Jewish World*, New York & Oxford.
- Moran, William L. (ed.), 1987, *Les Lettres d'El-Amarna* (Littératures anciennes du Proche-Orient 13), Paris.
- Kühler, Max, 2007, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Orte und Landschaften der Bibel IV/2), Göttingen.
- Otto, Eckart, 1997, "Forschungen zur Priesterschrift": *Theologische Rundschau* 62, 1-50.
- Pola, Thomas, 1995, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literaturkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>g</sup>* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 70), Neukirchen-Vluyn.
- de Pury, Albert, 2002, "Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch'", in Jan Christian Gertz, Konrad Schmid & Markus Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 315), Berlin & New York, 25-47.
- de Pury, Albert, 2005, "Sem, Cham et Japhet. De la fraternité à l'esclavage?", in Antje Kolde, Alessandra Lukinovich & André-Louis Rey (éds.), *Koryphaio Andri. Mélanges offerts à André Hurst* (Recherches et rencontres 22), Genève, 495-508.
- de Pury, Albert, 2007, "P<sup>g</sup> as the Absolute Beginning", in Thomas Römer & Konrad Schmid (éds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 203), Leuven, 99-128.
- de Pury, Albert, im Druck, "Wie und wann wurde 'der Gott' zu 'Gott'?"
- Römer, Thomas C., 2006, *The So-called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London & New York.
- Robin, Christian, 1992, "Du paganisme au monothéisme", in: id. (éd.), *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions* = *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61 (1991) fasc. 3, 139-155.
- Robin, Christian, 2000, "Les religions de l'Arabie avant l'islam": *Le Monde de la Bible* n° 129, 28-33.
- Rose, Martin, 1994, 5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 5.1), Zürich.
- Taylor, J. E., 1998, "A Second Temple in Egypt. The Evidence for the Zadokite Temple of Onias": *Journal for the Study of Judaism* 29, 297-321.

## AutorInnen / Authors

- Daphna BEN-TOR, Curator of Egyptian Archaeology, The Israel Museum, Jerusalem
- Susanne BICKEL, Ägyptologisches Seminar der Universität Basel und Universität Freiburg/Schweiz
- Izak CORNELIUS, Department of Ancient Studies, University of Stellenbosch
- P. M. Michèle DAVIAU, Wilfrid Laurier University, Waterloo, ON
- Michal DAYAGI-MENDELS, Tamar and Teddy Kollek Chief Curator of Archaeology, Frieda Burder Senior Curator of Israelite and Persian Periods, The Israel Museum, Jerusalem
- Jürg EGGLE, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz
- Christian HERRMANN, Pfarrer, Gachnang
- Oskar KÄELIN, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz und Institut für Archäologie, Universität Bern
- Max KÜCHLER, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz
- Joel M. LEMON, Candler School of Theology, Emory University
- Aren M. MAEIR, Martin (Szusz) Department of Land of Israel Studies and Archaeology, Bar Ilan University
- Nanno MARINATOS, Department of Classics & Mediterranean Studies, University of Illinois at Chicago
- Amihai MAZAR, Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem
- Stefan MÜNGER, Institut für Bibelwissenschaft, Universität Bern
- Tallay ORNAN, Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem
- Daria PEZZOLI-OLGIATI, Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich
- Albert DE PURY, Faculté autonome de théologie, Université de Genève
- Benjamin SASS, Institute of Archaeology, Tel Aviv University
- Adrian SCHENKER, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg/Schweiz
- Bernd U. SCHIPPER, Fachbereich Kulturwissenschaften, Universität Bremen
- Silvia SCHROER, Institut für Bibelwissenschaft, Universität Bern
- René SCHURTE, Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich
- Ursula SEIDL, Institut für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, Ludwig-Maximilians-Universität München
- Thomas STAUBLI, Departement für Biblische Studien und Museum BIBEL+ORIENT, Universität Freiburg/Schweiz

Ephraim STERN, Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem

Brent A. STRAWN, Candler School of Theology, Emory University

Christoph UEHLINGER, Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

Uza ZEVULUN, Institute of Archaeology, Tel Aviv University

Irit ZIFFER, Curator of the Ceramics and Copper pavilions, Eretz Israel Museum,  
Tel Aviv

Wolfgang ZWICKEL, Altes Testament und Biblische Archäologie, Johannes-  
Gutenberg-Universität Mainz

## Tafeln / Plates





Kopf einer frühdynastischen Statuette (Photo Doris Pfeiffer).





Frühdynastische Statuette im BIBEL+ORIENT Museum Freiburg/Schweiz, VFig 2006.1 (Photo Primula Bosshard).



Fragment der Statuette M 119 aus Mari (nach Parrot 1956: pl. XXXI).



1. Human-headed cup, Jericho Tomb 9E (Photo: Israel Antiquities Authority).



2. Male-headed cup, Tell el-'Ajjul  
(Photo: Osnat Misch-Brandl).



3. Female-headed cup, Tel Dan (Photo: Zeev  
Radovan).



Maßstab der Abbildungen: 2:1 (außer Nr. 8 und 17).

6



7



8



9



10



11



12



13



14



15





16



17



18



19



20



21



22



23



24



25





26



27



28



29



30



31



32



33



34



35



36



37



38



39



40



41



42



43



44



45



46



47



48



49



50



51



52



53



54



55





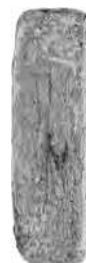
56



57



58



59



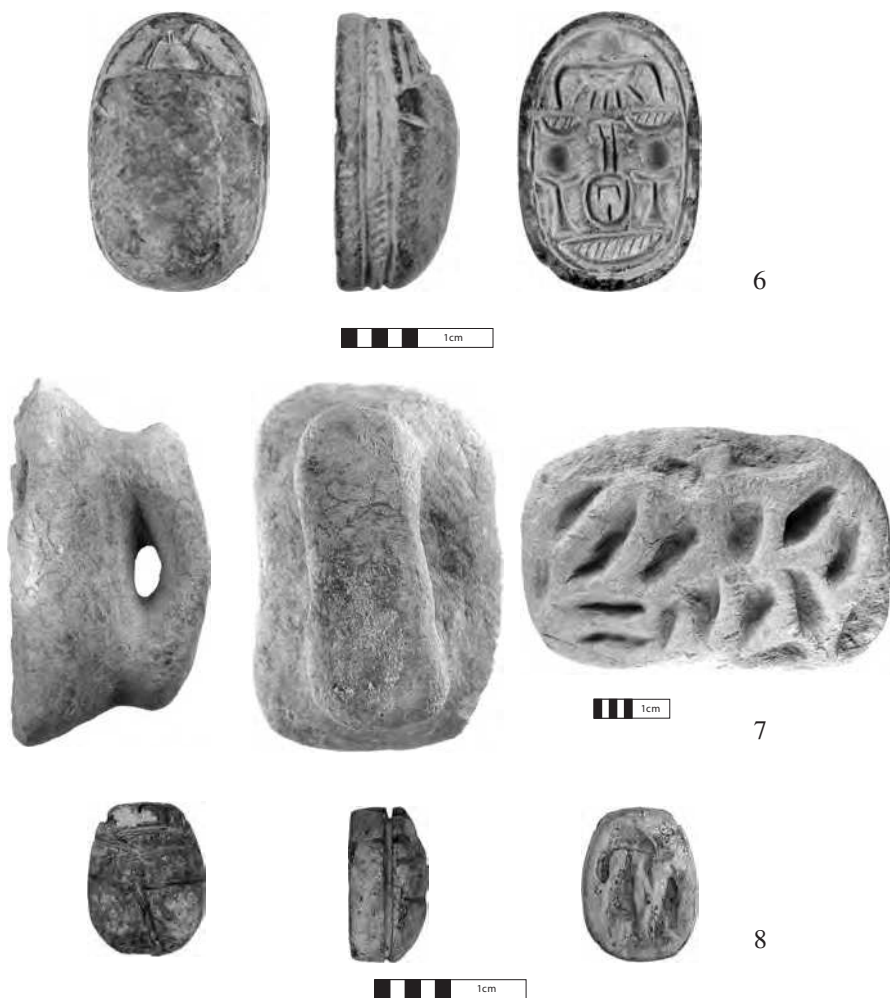
60



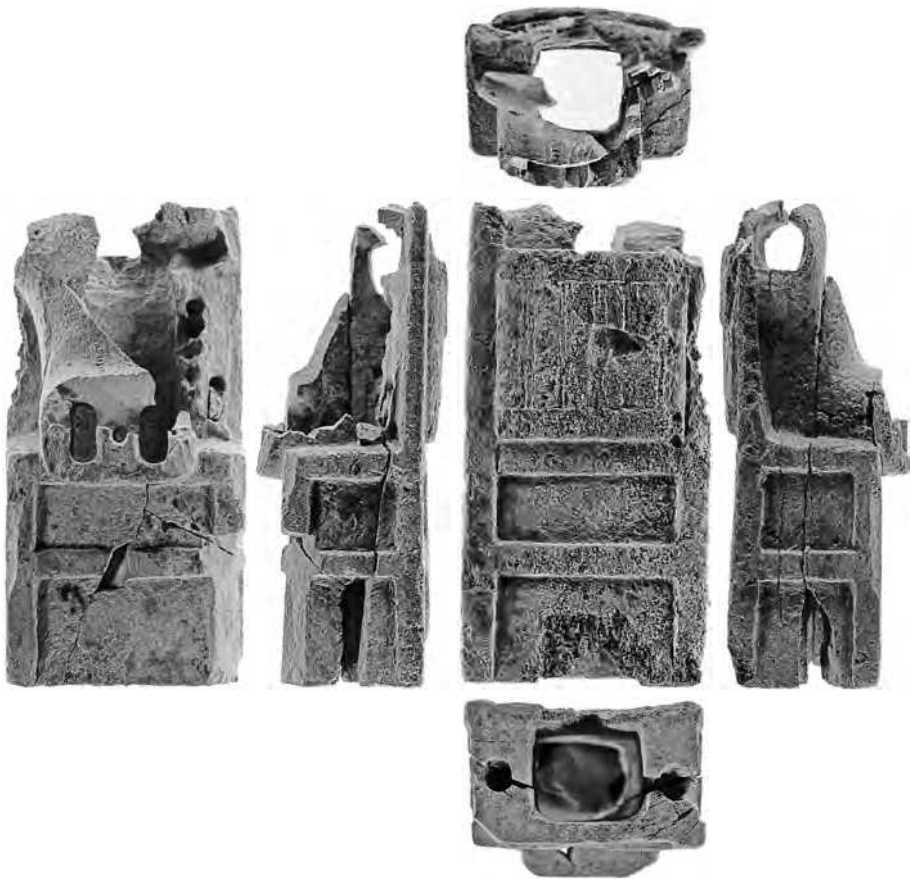


Scarabs, scaraboids and stamp-seals from Tel Kinrot (scale 2:1).





Scarabs, scaraboids and stamp-seals from Tel Kinrot (scale 2:1: except no. 7: scale 1:1).



The ivory object from Tel Rehov (photographs by G. Laron).



**a**

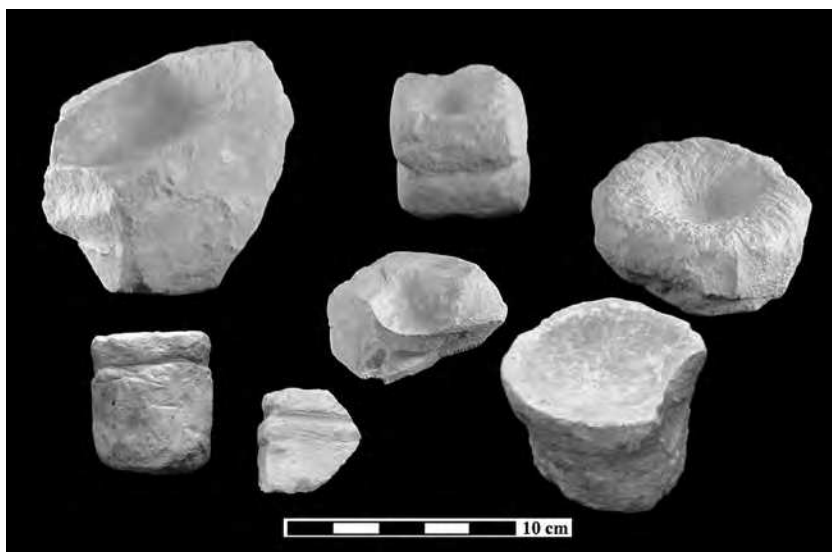


**b**

Frontal (a) and side (b) photographic views of the model shrine.



1. Large and medium size altars from Temple 149 and the industrial buildings.



2. Small, hand-held altars from Gate 100 and from the central street inside the town.



Siegel des Ḥašabyah, Maßstab 3:1 (Jordan Archaeological Museum, Amman, J. 4162).



1. Scarab of a Byblite ruler (private collection Othmar Keel).



2. Scarab of a Byblite ruler (Hermitage Museum 5945).



3. Scarab of a Byblite ruler (British Museum 57383).



4. Scarab of a Byblite ruler (British Museum 67024).





1. The fragment of the clay plaque from Aphek. Courtesy of the Institute of Archaeology, Tel Aviv



2. The clay plaque from Revadim Quarry. Courtesy of The Israel Museum, Jerusalem.



1. Backside of terracotta plaque from Megiddo, LB. Chicago, Oriental Institute, A14117 (photograph courtesy Oriental Institute, Chicago).



2. Backside of terracotta plaque of unknown provenance, presumably Megiddo, LB. Fribourg, BIBEL+ORIENT Museum, VFig 2003.1 (photograph courtesy BIBEL+ORIENT Museum, Fribourg).





1a



1b



1c



1d



1e



1f

Figurine, BIBEL+ORIENT Museum, Freiburg/Schweiz, Inv. Nr. ÄFig 2000.2.



1. Sawdā', general view of the excavation (Arbach, Audouin & Robin 2004: 207, fig. 23).



2. Sawdā' offering table, Louvre AO 31930 (Caubet & Gajda 2003: 1221, fig. 2).

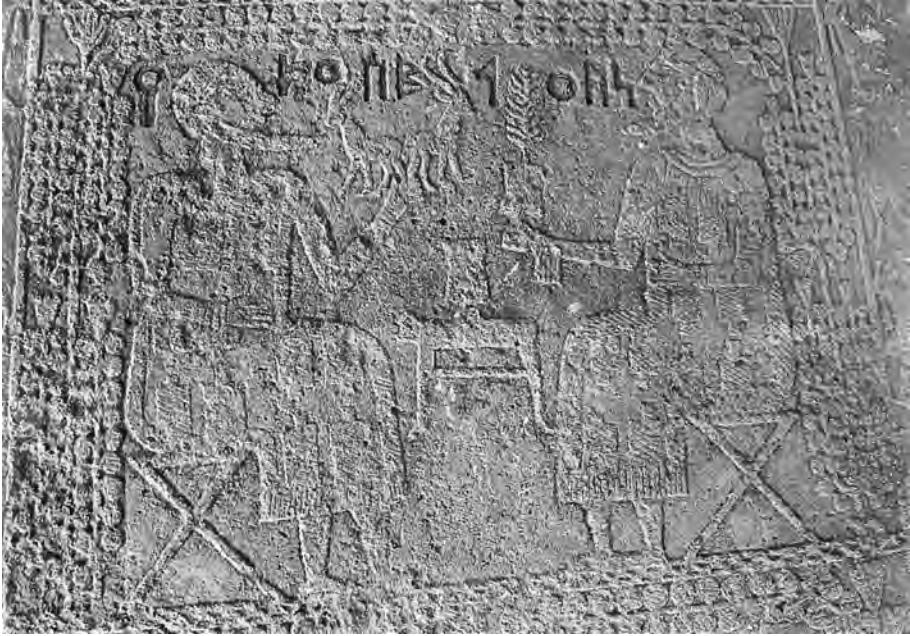


1. Sawdā' Scene A3 (Arbach & Audouin 2004: fig. XI).



2. Sawdā' Scene B3 (Arbach & Audouin 2004: fig. IV).





3. Sawdā' Scene B4 (Arbach & Audouin 2004: fig. V).



4. Sawdā' Scene B5 (Arbach & Audouin 2004: fig. VI).



1. Nerab cylinder seal, Louvre AO 2063 (Collon 1987: no. 391).



2. Sawdā' offering table, Louvre AO 31929 (Caubet & Gajda 2003: fig. 1).



3. Şirwāḥ, great inscription of Yiṭa<sup>o</sup>amar Watar, son of Yakrubmalik (Nebes 2007: front cover).



1



2



3



4

1. Figurine of type A.  
2.-4. Figurines of type B.



5



6



7



8



9



10

5.-7. Figurines of type C.  
8.-10. Figurines of type D.





**1.** Terracotta plaque from Nippur; Old Babylonian (Keel & Staubli 2003: 54; Rashid 1984: 92-93 Abb. 82).



**2.** Faience bowl from Egypt, New Kingdom (Milward 1982: 144 illus. 143).



**3a-c.** Zoomorphic clay rattles from Israel/Palestine, Late Bronze Age through Iron Age (Braun 2002: 102-103 illus. III.21, III.23a, b).





1. Impression from gold cylinder seal from Tel Fara (Shuruppak), ca. 2450 BCE (Woolley 1934: pl. 193 no. 21; Rashid 1984: 50-51 Abb. 23).



2. Mosaic panel (the "Royal Standard of Ur") from Ur, ca. 2450 BCE (Rashid 1984: 45 Abb. 12; Woolley 1934: pl. 91).



3. Relief from Karnak, Amarna period (Keel & Staubli 2003: 12 fig. b).

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Lieferbare Bände

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNING: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI–938 pages. 2005.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nebemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.
- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vor-staatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.
- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. 408 pages. 1999.
- Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.
- Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.
- Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.
- Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE)*. Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.
- Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*. Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.
- Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14*. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.
- Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum*. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.
- Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.
- Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*. XX–612 Seiten. 2001.
- Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis*. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.
- Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.
- Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias*. Zur literarischen Eigenart, traditions-geschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.
- Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*. XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.
- Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebietlerin aller Länder*. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.
- Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein*. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.
- Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere*. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

- Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.
- Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*. VIII–442 Seiten. 2002.
- Bd. 190 MARIE MAUSSON: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohelet*. VIII–216 pages. 2003.
- Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient*. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.
- Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel*. Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.
- Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. 304 Seiten. 2003.
- Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.
- Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.
- Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.
- Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.
- Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.
- Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.
- Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg*. XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.
- Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel*. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.
- Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen*. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.
- Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001. 432 pages. 2004.
- Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess*. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.
- Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Ägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.



- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL, *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 217 PHILIPPE HUGO, *Les deux visages d'Élie*. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18. XX–396 pages. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI, *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.
- Sonderband CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/dbs/publication\\_obo.html](http://www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html)

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

# Zweite, verbesserte Auflage



*«Indem es die Fragen adäquat stellt, die Objekte schön präsentiert und die weitläufige Literatur erschliesst, wird dieses Buch zu einem willkommenen Begleiter vieler zukünftiger Studien.»*

*C. Isler-Kerényi,  
Neue Zürcher Zeitung*

*Othmar Keel / Silvia Schroer*

## **Eva – Mutter alles Lebendigen**

**Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient**

288 Seiten, reich illustriert, broschiert

ISBN 978-3-7278-1460-0

Eva ist in der Bibel die erste Menschenfrau. Der Titel «Mutter alles Lebendigen», den sie erhält, passt aber besser zu einer Göttin. Nicht nur hier, auch bei den bildlichen Darstellungen ist die Grenze zwischen Frau und Göttin oft unscharf. Das reich und farbig illustrierte Buch präsentiert erstmals alle im Alten Orient und besonders in Palästina/Israel in biblischer Zeit verbreiteten göttlichen Frauentypen, die bald als Mütter alles Lebendigen Pflanzen, Tiere und Menschen hervorbringen, bald als jungfräuliche kämpferische Patroninnen der Kultur auftreten, in beiden Fällen aber fast immer stark erotische Züge aufweisen. Das Buch präsentiert die Entwicklung vom Neolithikum bis in die spätrömische Zeit anhand prächtiger Abbildungen von Steinskulpturen, Maleereien, Terrakotten, Bronzen, Elfenbeinen, Rollsiegeln, Skarabäen und Münzen.

**ACADEMIC PRESS**  
**FRIBOURG**

## *Zu diesem Band*

Zu den augenfälligsten Verdiensten des wissenschaftlichen Werks von Othmar Keel gehört es, Bilder als eigenständiges Quellenmaterial für die Erforschung der altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte dokumentiert und interpretiert, biblische Texte systematisch mit altorientalischen Bildern in Verbindung gebracht und damit die Bibelwissenschaft um einen eigenen Interpretationszugang und Forschungszweig bereichert zu haben. Mit den in diesem Band versammelten Studien danken SchülerInnen und FreundInnen einem ungewöhnlich vielseitigen und engagierten Wissenschaftler für viele Einsichten und Anstöße, die er ihnen in jahrelanger Forschungspartnerschaft vermittelt hat.

Teil I bietet Erstveröffentlichungen von bislang unpublizierten altorientalischen Artefakten. In Teil II werden bereits bekannte Bildquellen neu analysiert und interpretiert. Teil III bringt biblische Texte ins Gespräch mit der Ikonographie und situiert sie im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte. Teil IV eröffnet weite theologische Horizonte in der Perspektive einer «vertikalen Ökumene». Der Band enthält ein vollständiges Verzeichnis der seit 1955 erschienenen Schriften von Othmar Keel.

Mit Beiträgen von Daphna Ben-Tor, Susanne Bickel, Izak Cornelius, P. M. Michèle Daviau, Michal Dayagi-Mendels, Jürg Eggler, Christian Herrmann, Oskar Kaelin, Max Küchler, Joel L. LeMon, Aren M. Maeir, Nanno Marinatos, Amihai Mazar, Stefan Münger, Tallay Ornan, Daria Pezzoli-Olgiate, Albert de Pury, Benjamin Sass, Adrian Schenker, Bernd U. Schipper, Silvia Schroer, René Schurte, Ursula Seidl, Thomas Staubli, Ephraim Stern, Brent A. Strawn, Christoph Uehlinger, Uza Zevulun, Irit Ziffer, Wolfgang Zwickel.



## *Abstract*

To consider images as sources in their own right for the history of ancient Near Eastern culture and religion; to correlate them, whenever appropriate, with biblical texts; thus, to have introduced a new way of looking and reading to biblical studies – these may be the most salient characteristics of Othmar Keel's internationally recognised scholarship. The papers published in this volume express the gratitude of many students and friends to a teacher and colleague with whom they have shared many years of inspiring research partnership.

Part I includes original publications of hitherto unpublished artefacts. In Part II, better or lesser known objects and images are studied anew in their cultural and socio-historical contexts. Part III brings biblical texts into a conversation with iconography and places them into the context of ancient Near Eastern religion and culture. Part IV opens wide religio-historical and theological horizons in the perspective of «vertical ecumenism». The volume comes with a comprehensive bibliography of Othmar Keel's published works from 1955 to the present.

Contributors to this volume include: Daphna Ben-Tor, Susanne Bickel, Izak Cornelius, P. M. Michèle Daviau, Michal Dayagi-Mendels, Jürg Egger, Christian Herrmann, Oskar Kaelin, Max Küchler, Joel L. LeMon, Aren M. Maeir, Nanno Marinatos, Amihai Mazar, Stefan Münzer, Tallay Ornan, Daria Pezzoli-Olgati, Albert de Pury, Benjamin Sass, Adrian Schenker, Bernd U. Schipper, Silvia Schroer, René Schurte, Ursula Seidl, Thomas Staubli, Ephraim Stern, Brent A. Strawn, Christoph Uehlinger, Uza Zevulun, Irit Ziffer, Wolfgang Zwickel.